



مقالات
في
فلسفة العصور الوسطى

تأليف
ترانى وماركوس

ترجمة
دكتور/ ماهر عبد القادر محمد

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية

٢٨٣٠١٦٢
٥٩٧٢١٤٦

مقالات
في
فلسفة العصور الوسطى

تأليف
تراننى وماركوس

ترجمة
دكتور/ ماهر عبد القادر محمد

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية

٤٠ في سوتير - الأناضول - ت ٨٣٠١٦٣

٣٨٧ في قال السويس - الشاطي ت ٩٧٣١٤٦

تقديم

تعتبر دراسة فلسفة وأفكار العصور الوسطى على درجة كبيرة من الأهمية ، خاصة وأن الفترة الزمنية التي نطلق عليها مصطلح « العصور الوسطى » ، تصل إلى قرابة الألف عام ، وتلك فترة زمنية طويلة جداً إذا ما قيست بالفترات والعصور الفلسفية الأخرى ، مثل فترة الفلسفة القديمة أو الفلسفة الحديثة . وترجع الأهمية النسبية لفلسفات وأفكار العصور الوسطى إلى مجموعة من العوامل الهامة والتي من بينها ، أن هذه الحقبة الزمنية شهدت حشداً هائلاً من الأفكار والفلسفات المختلفة ذات الطابع التوفيقى التلفيقي ؛ أضف إلى هذا ما تميزت به من تراكم الأفكار بصورة أتاحت للفلاسفة فيها بعد أن ينطلقوا إلى آفاق التجديد . وفضلاً عن هذا أخذت فلسفات العصور الوسطى بعض الأفكار الفلسفية الهامة من الفلسفة القديمة بديارها الأفلاطوني والارسطي ، كما أخذت أيضاً بنصيب وفير من الأفكار التي سادت الفلسفة الإسلامية ، وهنا لنا وقفة .

لقد إنتقلت الفلسفة الإسلامية إلى العالم الغربي من خلال الترجمات وحركة النقل التي إنتشرت لدى الغربيين ، وكانت هذه الفلسفة جديدة في طابعها محتشاة في مشربها عن الفلسفة اليونانية ، إذ أننا نجد أن فلاسفة الإسلام كانوا يعبرون عن أفكار جديدة اتصلت بالدين في مسائل كثيرة لم يألّفها الغرب من قبل في إنصالة بالفلسفة اليونانية . كذلك وجدوا في الفلسفة الجديدة من الأفكار ما يساعدهم على بناء مذاهب فلسفية ، بصورة أعمق مما اعتادوه في الفلسفة القديمة . ومع هذا فإن بعض الغربيين أخذوا بذلك الأفكار وبعدهم حاربها ؛ بل حاربوا الفكر الذي إنحدر إليهم من ابن رشد على وجه الخصوص ؛ رغم ظهور الرشدية اللاتينية في وسط القارة ؛

وحرمت دراسة ابن رشد في الجامعات ، ومع هذا فإن الذين حاربوا
ابن رشد تأثروا بأفكاره إيجاباً وتأثيراً .

ونحن اليوم نعرض لنموذجين ، الأول منهما يعبر عنه القديس أوغسطين .
والثاني يعبر عنه القديس توما الاكوييني . وقد اخترنا أوغسطين وتوما
الاكوييني لكونهما من أكبر الفلاسفة التي ظهرت في فترة العصور الوسطى ،
حيث فلسفة الاول كانت قريبة العهد بالفلسفة القديمة ، أما فلسفة الثاني
فقد كانت قرب نهاية فترة العصور الوسطى . وفي إختيارنا للنسقين لم
نتدخل بالتعاليق أو الشرح ، بل تركنا الأمر للأفكار تتحدث بذاتها ،
وربما كان هذا أقرب إلى الصواب ؛ إذ أن أفكار تلك الفترة تحتاج إلى
تمحيص وتدقيق وتحليل شديد لمعرفة صلتها بغيرها من الأفكار والآراء .
وقد يتاح لنا في فرصة قريبة أن نخرج النصين مرة أخرى بالتعليقات
والشروح .

دكتور ماهر عبد القادر محمد

بولكلي في

أول يناير ١٩٨٦

البَّابُ الْأَوَّلُ

القديس أوغسطين

الفصل الأول : موجز حياته ومؤلفاته .

الفصل الثاني : صلة أوغسطين بالفلسفة .

الفصل الثالث : المعرفة الإنسانية .

الفصل الرابع : الوعي والتصور .

الفصل الخامس : العقل والحقيقة .

الفصل السادس : الإرادة والأفعال الإنسانية .

الفصل السابع : الله والعالم .

الفصل الأول

موجز حياته ومؤلفاته

موجز حياته :

ولد أوريليوس أوغسطين Aurelius Augustinus في عام ٣٥ م في مقاطعة تاجيست Thagaste المعروفة الآن باسم الجزائر Algeria . وأنتم تعليمه في شمال أفريقيا ، وأكمل دراسته العليا في قرطاج Carthage عاصمة أفريقيا الرومانية .

ويذكر مؤرخو الفلسفة القديمة والوسطى أن أوغسطين هذا قربي على الأفكار القديمة التي كانت سائدة في العصور القديمة المتأخرة ، حيث نهل منها ، وتأثر بها بصورة شديدة ، فصقلت فكره وعقله ؛ إلا أنه من الملاحظ أنه اهتم بالخطابة Rhetorica بصورة خاصة ، والأدب بصفة عامة .

وبعد أن أتم تعليمه عمل بالتدريس ، وكان أن ارتقى مكانة عليية هامة فعمل أستاذاً لكرسى الخطابة في قرطاج . وبعد عدة سنوات من اشتغاله بالتدريس رحل إلى روما ، ثم زار مدينة ميلانو أستاذاً للخطابة . وفي ذلك الوقت ذاعت شهرة أوغسطين إلى حد ما ، فقد أحرز من النجاح ما شجعه على التحرر من قيود الاعتقاد الذي لا يعرف ما إذا كان صحيحاً أم لا ، فبدأ يتخلى عن المسيحية تدريجياً في عام ٣٨٦ م متجهاً صوب البحث عن الحقيقة والحكمة تحت تأثير قراءاته لكتابات شيشيرون Cicero الخطيب الروماني المشهور . ومن المعروف أن المسيحية وصلت إلى أوغسطين عن طريق والدته ^{مونكا} Monica ؛ أو بهارة أدق ، أنه كان مسيحياً لامة ، أي نسبة لديانتها .

ليكن أوغسطين لم يفت إلى أمائتم بالهسكر وثروفيه حقه ، فأنه

للذهب المانوي ، وهو أكثر مذاهب الغنوصية شعبية وأوسعها انتشاراً حينئذ .
ولقد بدأ ارتباطه بتدريس المانوية يزداد شيئاً فشيئاً ، ولكن سرعان ما أفاق
فأخذ يتخلص من الأوهام التي عاش فيها . وفي خضم هذا التيار ، وخلال أعوام
قليل ، تعرف على القس أمبروزو Ambroze راعي كنيسة ميلان . كذلك
اطلع على المؤلفات الفلسفية لفلاسفة الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonic وقرأ
تفسيراتهم للديانة المسيحية . وما زال على تلك الحالة حتى انتهى به
المطاف فدخل الكنيسة قديماً راهباً بعد أن اعتزل العالم .

وحينما عاد مرة أخرى لشمال أفريقيا ، أسس مع عدد من أصدقائه جمعية
رهبانية ، وفي أقل من عامين اختتمت عزلته بتتويج عظيم حيث وصل لمنصب
الكهانة . ومنذ ذلك الوقت عمل مساعداً لأسقف مدينة Hippo المسمى
Valerius ، فكان يقوم بواجباته الدينية ، خاصة الموعظة . وانتهى هذا
العمل بتوايته الأسقفية خلفاً لـ فاليريوس في مدينة هيبو . ومنذ ذلك
الحين بدأ يمارس مهام عمله في الكنيسة ، بالإضافة لقيادته جمعية الرهبان
التي أسسها .

لقد كتب أوغسطين عديداً من المؤلفات التي أشتعل على عدد من المحاورات
التي تحدثت بموضوعات فلسفية ، بالإضافة لعدة مؤلفات عن العقيدة من أهمها
« عن الثالوث المقدس » De Trinitate . وكذلك بعض الشروح في الكتاب
المقدس ، وبعض المناظرات اللاهوتية . وفي كتابه « عن مجمع الأرباب » ،
De Civitate Dei رد أوغسطين على أولئك الذين انتقدوا الديانة
المسيحية أثناء الصراع الديني مع الإمبراطورية الرومانية التي كانت لا تزال
تعتنق في الأرباب القدامى . إلا أن أكثر أعمال أوغسطين أهمية هو كتاب

« الاعترافات » Confessiones ، فهو حجة تحدد الإطار الحقيقي لآى دراسة
 في فكره . ولقد توفي أوغسطين عام ٤٣٠ م بعد اثنى عشر عاماً من
 سقوط الإمبراطورية الرومانية . حقاً كان أوغسطين نتاجاً للحضارة الرومانية ،
 فأعماله تمثل الحضارة التي انبثقت من بين الأطلال .

الفصل الثاني

صلة أوغسطين بالفلسفة

صلة أوغسطين بالفلسفة :

يطرح أوغسطين في ملاحظاته الجدلية سؤالاً هاماً ، ألا وهو :

« أتعطيع الوثنية أن تتمنح عن فلسفة أفضل من المسيحية — إحدى الفلسفات الحقّة — تماماً كما يعنى اللفظ . أو كما نقصد نحن بكلمة الفلسفة من أنها حب للحكمة وأتباعها » ؟ .

من الواضح أن أوغسطين لا يتحدث عن « الفلسفة المسيحية » . غير أنه يلقى على مسامعنا اصطلاحاً الغشاء يعرف فيه مفهومه للكلمة اليونانية *Philosophia* . في الاستعمال الحديث لكلمة « الفلسفة » ، وبأى طريقة نود أن نعبر بها عن ذلك النشاط (محبة الحكمة وأتباعها) فهي في النهاية تعنى نشاطاً عقلياً ومجهوداً للفهم والتفسير ، وهى كذلك وظيفة العقل البشرى . وربط ذلك النشاط والمجهود وتلك الوظيفة ربطاً وثيقاً بالعقيدة الدينية وكذا بالوحي المقدس وبكل مظاهر الحياة ؛ إنما هو ربط بين العقل والنقل ، وذلك هو معنى « الفلسفة المسيحية » . وهذا المفهوم يعنى أحد أمرين : إما (١) أن الديانة المسيحية فى حد ذاتها مطابقة للأوضاع العقلانية بطريقة تجعلنا نعتزّفها بأنها « فلسفية » ، أو (٢) إذا كانت المسيحية غير مطابقة تماماً للنشاط العقلانى فإنها — على أقل تقدير — متعلقة ومنسوبة إليه ، وهى تمثل شكلاً خاصاً من أشكال هذا النشاط العقلانى ، وتمثل ركيزة خاصة من ركائز النشاط الفكرى ، بما أدى بدوره فى النهاية إلى وجود هذا التعبير الشائع « الفلسفة المسيحية » . والآن نتناول الافتراضين السابقين فنجد أن الافتراض الأول لا يعد شيئاً ذا بال ، لأنه يفترض شكلاً مغالياً

العقلانية المسيحية لم نعرفه المسيحية أبداً . ولهذا فإن الافتراض الأول عار من الصحة . أما صعوبة الافتراض الثاني فهي صعوبة إستقرائية تاريخية : وذلك لأنه إذا كانت هي بالفعل « فلسفة مسيحية » ، فكيف تسنى إذن للمفكرين المسيحيين أن ينجحوا في مزج وإدماج مسيحياتهم بوجهات النظر الفلسفية المتنوعة كما يدل على ذلك تاريخهم ؟ فإذا كانت هي فلسفة مسيحية من الأصل ومطابقة للفكر الفلسفى العقلانى من الأصل ، فلم كانت الحاجة إلى إدماجها بالفلسفة إذن ؟ ولأن من ذلك أن بعض المسيحيين أقروا بأن عقيدتهم مطابقة وملائمة لوجهة نظر فلسفية محددة . وبمفهومنا الحديث « للفلسفة » ، لا تحمل هذه العبارة أى معنى يمكن أن نطلق عليه « الفلسفة المسيحية » ومن ذلك نشأ الصعوبة ، حيث إننا فى حاجة لمعرفة ما قصد أوغسطين عندما استخدم هذا التعبير « الفلسفة المسيحية » ، كذلك فنحن فى حاجة لمعرفة مفهوم « الفلسفة » عنده .

فى أعماله ومؤلفاته - التى ذكرناها سابقاً - أشار أوجسطين لمعارضته لمحاورة شيشرون « Hortensius » . فلقد قرأ أوجسطين هذا العمل وهو فى التاسعة عشر من عمره . وكما أخبرنا فى مؤلفه « الاعترافات » ، أن أعمال شيشرون كانت مسئولة عن ثورته العقلية وتغييره المفاجئ . لياخذ خطأ جديداً فى التفكير والتطلعات . إن هذه المحاورة وضعت أوجسطين على أول طريق بحثه المسمى الطويل عن الحكمة (Sapientia) .

تلك الحكمة لم تكن حكمة نظرية مطلقة . فلقد رأها أوجسطين - ككل معاصريه - مجعماً يضم كل ما يمت للإنسان بصلة . لم تتناول فقط الاسئلة التى دارت حول الكون القريب ، ولم تقتصر على طبيعة الإنسان وسلوكياته ولم تهتم بالآلهة ، أو الله فقط ، وإنما كانت نهراً للإنسان فى كل شئ تهديه إلى طريق

السعادة . د إن الإنسان لم يعرف التناصف إلا ليصل للسعادة Ut beatus sit . وطبقاً لكتيب د فارو ، Varro والذي استشهد فيه بأفكار أوغسطين نجد أن الوصول للسعادة هو هدف مشترك لجميع المدارس الفلسفية على اختلاف أنواعها ، حيث أن جميع هذه الفلسفات اتفقت تماماً على هذا الهدف ، وتلك الغاية القصوى . ولكنها اختلفت فيما بينها في الوسائل والسبل التي تنتهجها ، في سبيل الوصول لتلك الغاية الكبرى . وهكذا وجدنا د فارو ، Varro يصنف ٢٨٨ ثمانية وثمانين ومائتين مدرسة فلسفية تختلف كل منها عن الأخرى من حيث وسائل الفكر ، وتتفق على غاية واحدة . ومن المعروف أن د فارو ، قد صنف هذا العدد عن طريق استقراء إجابات هذه المدرسة على التساؤل الهام د كيف نصل للسعادة ، وما هو الطريق الأمثل لبلوغ هذا المأرب ؟ . .

في الإجابة على هذا التساؤل اختلفت آراء المدارس الفلسفية ، وعلى أساس ذلك الاختلاف صنف د فارو ، هذا العدد الضخم .

إن تتبع السعادة يستلزم تتبع المعرفة ؛ لأنه لكي نصل للسعادة ، فالإنسان في حاجة ماسة لا ليعرف مكان السعادة ومواطن وجودها فحسب ، ولكنه أيضاً في حاجة ماسة لأن يعرف السبيل الذي يؤدي به للسعادة . إلا أن هذا البحث المعرفي ، هو مجرد عنصر واحد فحسب من مباحث الحكمة في الفلسفة . كما يرى أوغسطين وكل معاصريه . وهكذا فقد أهمل أوغسطين أفكار الاكاديمية الثانية (التي قدم لها شيشيرون خلال أعماله) والتي كانت تسيطر عليها الكتابة والشاؤم ، حيث رأت أن السعادة ضرب من المستحيل ، وأنه لا سبيل للوصول إليها .

كذلك اعتقدت الاكاديمية الثانية بأن الاسئلة الجوهرية التي تمس البحث عن

مسبل الوصول للسعادة ، هى فى حد ذاتها أسئلة لا طائل وراءها ؛ لأنه ليست لها إجابات على الإطلاق .

ونحن هنا لا نركز على التطور العقلى عند أوغسطين ، لذلك فنحن نعرض لملاقته وصلته بالمسيحية . بعد فترة من عمله واعظاً وانغمسه فى الحياة الدينية الروحية . افد ارضى أوغسطين المسيحية سبيلاً وحيداً للسعادة . واعتقد أن المسيحية إنما هى الفلسفة الحقمة الوحيدة التى لا يضار عنها شىء . إلا أنه من الضروري أن ندرك السبب الحقيقى الذى أدى به إلى هذا الاعتقاد .

وفقاً لآراء أوغسطين فإن المسيحية تتميز عنده وتختلف عن تعاليم الفلاسفة الذين يعرفهم ، والذين قرأ لهم ، ولا سيما فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . ولكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً فى وجهات النظر حول العالم أو الإنسان أو الله ، لأن أوغسطين على أنهم الاستعداد لىكى يرد الأفكار المسيحية للفلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، فهو مؤمن تام الإيمان بالنقاء المسيحية والأفلاطونية المحدثة فى نقطة واحدة مشتركة بينهما ، وذلك من حيث تركيزهما واهتمامهما بالـ *Weltanschauungen* .

وفى كتابه ، الاعترافات ، استعار عديداً من النماذج والفقرات التى أخذها عن الأفلاطونية المحدثة ، ونقلها للمسيحية . ولكنه زعم وجود عديد من الاختلافات فى وجهات النظر فى أعمال فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، أما نظرتهم للعالم وآرائهم حول الله (أيضاً حول عقيدة التثليث) ، وكذلك حول الروح البشرية *Human Soul* فىرى اتفاقاً وتطابقاً مضموناً مع التعاليم المسيحية .

لكن أوغسطين فشل فى العثور على بعض الأفكار الهامة عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، تلك الأفكار التى لم تشر إليها هذه الفلسفة ، ولم تذكرها . ولو ذكرنا عابراً ، مثل فكرة تجسد

كذلك لم نشر حياته ، ولا لماته ، ولا لصراعاته ، وجهاده وصبره ، ولهذا استند إلى الكنيسة يتلص منها هذه الأحداث ، التي اعتبرت لب وجوهر الرسالة ، التي اضطلعت بها الكنيسة لتخليص الإنسان . ومن هذه الأفكار والتعاليم أن الله صنع أعماله وأفعاله بطريقة تهدف لإنقاذ الإنسان وخلاصه ، ولذلك فالله هو المخلص ، وهو المدقق ، وعلى هذا الأساس قامت عقيدة الكنيسة ، وعليها أيضاً بنى أوغسطين مراعاته وتعاليمه .

إن هذا هو العمق الجوهرى للعقيدة المسيحية ، وهذا هو الاختلاف الجوهرى بين تعاليم الكنيسة وبين فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . إلا أن هذا الاختلاف ليس في البعد النظرى ، أو الفكرى ، وإنما في البعد التاريخى . ومن هذا المنطلق فإن أوغسطين يوفق بين هذه المعتقدات وبين الفكر الفلسفى . لقد ركز أوغسطين على الحقيقة الابدية سرمديّة ، حيث توجد الركائز الإيمانية الراسخة في الديانة المسيحية ومن تلك الحقائق ، على سبيل المثال ، قيامة المسيح ، وهى الأفكار التي لم تناقشها الفلسفة . إلا أن تلك الأفكار القيمة التي تجاهلتها الفلاسفة وجدت مجالاً واسعاً ومرتباً رجباً في الفلسفة المسيحية .

ومن الأفكار التي اعتم بها أوغسطين وشاركه الفلاسفة الاهتمام بها فكرة البركة ، blessedness .

لقد اختلفت نظرات الفلسفة المسيحية ، عن النظرات والرؤى الأخرى للطريق إلى البركة والقداسة . فقد اعتقدت الفلسفة المسيحية ، أنها تمثلت ونظمت في يسوع المخلص ، Christ the Saviour ،

ويشدد أوغسطين عن الفلسفة المسيحية ، بتعبير لم نألفه حديثاً ، وذلك

لأن أوغسطين يرى في المسيحية دلا يراه عند الفلاسفة في نظره الطريق الوحيد للحصول على البركة والقداية ، والتي هي هدف وموضوع البحث الفلسفي والعقلي . وبهذا المفهوم الذي يراه أوغسطين يمكن أن نطبق لفظة الفلاسفة أو التفلسف على « الفلسفة المسيحية » ، Christian Philosophy . وأوغسطين يعد السعادة أو الطوبى beatitude موضوع النشاط العقلي الفلسفي . فمن الواضح أنه بعد تخليه عن الفكر الفلسفي - كما نعلم - لم يعد هناك مجال للفكر في عالمه المادي ؛ لأن العقيدة المسيحية استحوذت على كيانه بالكامل ، فالإيمان بالمسيحية وبمارستها جعله يراها الطريق الأرحم والمرضى لبلوغ السعادة .

ولعل ذلك يدعونا للتساؤل : ما حاجتنا إذن للفكر والنشاط الإنساني ؟

وبل توجد خطورة في مواصلة التفكير الفلسفي الذي يبعد العقل عن الحقيقة وعن الصراط المستقيم الذي وضحه الله ؟

كذلك فكما يعتقد أوغسطين ، بأن أفضل ما في الفلسفة اليونانية هو أنها توقعت مجيء المسيحية ، ولذلك عندما ظهرت الديانة المسيحية لم تستطع الفلسفة اليونانية اعتراض سبيلها ولم تشأ أن تقاومها ، ولكن على الرغم من ذلك ألا تعتبر هذه الفلسفة اليونانية رفاة زائفة لا تحتاج إليها المسيحية ؟ .

أجاب أوغسطين على هذه التساؤلات بالنفي ، وذكر أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة قد خدمته وهي يعتبرها مرحلة إعداد للإنجيل . وبالنسبة له فقد اعتبرت كذلك لأنها حررتنا من أفكاره المادية . ويذكر كذلك أنه امتدح يهدي عديد من أفكارها القيمة في حياته العملية . ولكن نلاحظ أن حديث أوغسطين حديث ذاتي يتكلم فيه عن نفسه ، وعن منافع الفلسفة بالنسبة له هو . ولكن لنسأل أنفسنا ونسأله مرة ثانية .:

د. ب. م. هذا الفكر ؟ وماذا قدم ؟ للفلسفة المسيحية ، ؟ وكيف ارتبطت
الإيمان (العقل) رغم اعتمادها على مثل هذه الفلسفة ، ؟ .

إن خاصية العقل البشرى ومهامه هي التي تميز الإنسان عن الحيوانات
والوحوش .

فالملاحظة Observation ، والذاكرة Memory ، واللغة Language ،
والحياة الاجتماعية المنظمة Ordered Social life ، والمهارات التكنولوجية ،
والفنون الإبداعية Creative arts ، وقوة التفكير والإدراك ، كل هذه الأشياء
مجتمعة هي الملامح الرئيسية لوظائف العقل إلا أن أعظم وأعلى هذه الوظائف
جميعاً هي قوة التفكير thought والحكم Judgment (التدبر وإصدار الأحكام) ،
لأن هاتين الوظيفتين تعدان تدريباً للوظائف البشرية الأخرى .

والإنسانية كلها تسعى لتحقيق الرضا النفسي ، والسكنية الروحية لهذا فإن
السعادة هي الهدف وفقاً لنظام العقل . كذلك فإن الفداسة أو البركة تسأى بتمام
الرضا العقلي ، وهكذا يتحقق معنى الإنسان للمعرفة والفهم .

وهنا تكتمل الحكمة الإنسانية برؤية الحقيقة . إن أى تقدم يحققه الإنسان نحو
المعرفة إنما هو تقدم نحو الحقيقة . والحياة السعيدة تجلب الحكمة ، والبحث الذى
لا مناص منه ، ولا غنى عنه ، إنما هو البحث عن الحكمة التى تتطلب نفاذ البصيرة
والفهم القائم على المعرفة الحقة .

إن البحث عن الحكمة — عند أوغسطين ومعاصره — لا يسمونه فلسفة ،
لأن الفلسفة من وجهة نظرهم ، عبارة عن النشاط العقلانى الذى يهدف إلى مساعدة
الإنسان للوصول للسعادة . وعلى ذلك فالسعادة بمفهوم أوغسطين تعد ثوباً من

التفكير العميق ، وجوهرها هو إفساء الحقيقة وجهاً لوجه في رؤية الله . وهكذا نرى « الفلسفة المسيحية » ، — على حد تعبير أوغسطين — عبارة عن مهمة نظرية خالصة أكثر مما هي نوع من أنواع الفلسفة ، من حيث إن الاختلاف الجوهرى بينها وبين جميع المدارس المتنوعة التى تمثل الفلسفة القديمة يتمثل فى أنها تعتمد اعتماداً رئيسياً على الكشف التاريخى ، الذى تستوحى به من الفعل الإلهى ومن هنا يتغير أن ذلك الكشف لا يعتمد على التعاليم ، إنما هو سجل لأعمال الله وصنائه وهذا السجل الذى يشمل تلك الأفعال كلها هو الإنجيل ، ومذاهب الكنيسة تحتوى على تلخيص واف لهذا السجل . وعلى هذا فإن أوغسطين لم يميز فى مفهومه لاصطلاح الفلسفة بين الكشف أو الوحي الذى يعتمد على الإيمان ، وبين المعارف التى يتم التوصل إليها بواسطة العقل .

وعلى هذا فإن فلسفة أوغسطين تجمع فى نظريتها بين ما نسميه « الفلسفة » ، وزين اللاهوت ، تلك هى تعاليم أوغسطين المثالية حيث نجد العقل لا غنى عنه فى البناء الحقيقى لما يسميه « الفلسفة المسيحية » .

إن الإيمان وحده ، عند أوغسطين ، لا يستطيع أن يؤدى وظيفة « الفلسفة المسيحية » . فالاعتقاد والإيمان من وجهة نظر أوغسطين هو « تفكير بالموافقة » ، لأنه قبول الشيء والتسليم به دون وضوح عقل كامل . إن الإيمان لنقصه الشواهد يجعل هذا التسليم وهذه الموافقة قائمة على أساس عقل كامل .

وهذا المفهوم يتعارض مع التفكير المنطيق القائم على الشواهد المرئية فكيف يمكن نقد الإيمان الوضوح العقلى ، ويرى أوغسطين أن من يعتمد على (النقل) أى على الإيمان فقط ، ذلك يعنى أن خلال نظارة مظلمة ،

والإيمان في الفلسفة المسيحية ، عند أوغسطين لا يمثل أكثر من بداية ،
يضع الإنسان بها قدمه على الطريق الصحيح في رحابة البحث من أجل المعرفة .
إن الإيمان ما هو إلا الخطوة الأولى الى توجه العقل صوب الاتجاه الصحيح ،
وتقدم له الهدية الموعودة ، المعرفة الكاملة ، التي هي الهدف .

ومن ثم فإن أوغسطين يقدم الإيمان (العقل) على المعرفة (العقل) ويجعلها
أساساً لها و داية لطريقها ، وهذا بدوره يعنى أنه لن تكون هناك معرفة حقة
ما لم يسبقها الإيمان فالإيمان هو نقطة البداية لنمو المعرفة وهو البداية الرئيسية
التي تؤدي للحقيقة . وعلى هذا فإن المعرفة بهذا المفهوم مكافئة الإيمان .

وعلى هذا فالإنسان لا يفهم ليؤمن . . . وإنما يؤمن ليفهم . . . ، فالبحث
عن المعرفة لا يمكن أن يصل للإيمان بل إنه يبعد بنا عن الحقيقة تماماً ولذا
فالترتيب الصحيح يبدأ بالإيمان ومنه ينطلق للبحث والمعرفة ثم يصل لإدراك
الحقيقة . وهذا ما عبر عنه Leib في بيته الشعري VII. 9 (٧٠٩) حين قال :
« nisi credideritis non intelligetis » وتعنى « إن لم تؤمن فلن تعرف » .

وهكذا فالإيمان (العقل) عند أوغسطين يسبق العقل بمعنى أنه بدون الإيمان
لا تكون للعقل قوة تمكنه من إدراك الموضوع . . . فالإيمان يغذى العقل ليتمكن
من أداء وظيفته ليصل للسعادة . إنه وقود العقل الذى يشعل فى العقل — لهوة
الفكر وملكة الفهم ، ولكن الإيمان مع ذلك — فى رأى أوغسطين — أدنى من
العقل لأنه موافقة وتسلیم أعمى ، أما العقل فلا يسلم إلا بالدراية والبراهين ،
ولذلك فالإيمان دائماً يحتاج للعقل ليلبته ويؤكد له . فالعقل وظيفته الرئيسية
محاولة فهم ما يؤمن به الإنسان . ولهذا فعلى أوغسطين فى مؤلفه « عن العقيدة
المسيحية » De doctrina Christiana إلى تناول كل أنواع العلوم والمعارف

ودراستها وفهمها لأنها تساعد المسيحيين على فهم ما يؤمن به وبهذا يكون إيمانهم قوى مدعم بالحجج والبراهين كذلك يؤمن أوغسطين بأن الفلسفة تقوم بدور هام في محاولة الوصول للفهم العميق الواعى الذى سيتمق حتما مع الإيمان لأن الوعى والإيمان إنما هما الحقيقة الإلهية التى يكشفها الله لخلاص الإنسان .

وهكذا فإنه من الواضح أننا لا نعد هذا النشاط العقلاى الذى عناه أوغسطين فلسفة .. إنما هو نشاط دينى يستعين بالتفسيرات الفلسفية لوكد اللاهوت أو النقل فهو ليس فكراً فلسفياً وإنما هو استخدام للفكر الفلسفى . وعلى ذلك فأوغسطين ليس فيلسوفاً ، بالمعنى الذى يعنيه اللفظ فى عصرنا الحديث . إنما هو رجل من رجال الدين ركز على المعرفة واهتم بفهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله فى الكتاب المقدس وذلك لى يطعن قايه .

ومن الواضح أن أوغسطين متأثر بأرسطوطاليس لاسيما فى مناقشة الأخير للجواهر والأعراض وهو أيضاً متأثر بأفلاطون ، ففى فكره ملامح أفلاطونية ملحوظة وكذا هناك تأثر بالأفلاطونية المحدثة . ومن الضرورى عند أوغسطين أن تفصل بين آرائه الفلأينية ومعتقداته اللاهوتية لئلا يظن لى اهتمامه بالدين بالمقارنة إلى اهتمامه بالفلسفة ولهذا فأوغسطين ليس فيلسوفاً بقدر ما هو رجل لاهوتى ناسك .

الفصل الثالث

المعرفة الانسانية

المعرفة الالسانية :

إن تفكير أوغسطين في المعرفة يبدأ من محاولته ليقابل تحدى الفلاسفة الذين أنكروا إمكانية المعرفة . أولئك الذين أطق عليهم اسم الأكاديين ، كذلك فإن أعمال أوغسطين المبكرة كانت مليئة بمثل هذه الأفكار التي حالت دون تركيزه في هذه الفترة . . . ولقد وضع آراءه ووجهات نظره مقدما في هذه الأعمال المبكرة . غير أننا لا نستطيع بشكل أو بآخر أن نحدد هنا مناقشاته ومناظراته التي رد بها على هذه التحديات . . . وذلك لأننا لا نملك تفصيلات هذه المناظرات ولقد أكدت هذه المجادلات بأنه لا يوجد شيئا معينا يمكننا إدراكه في الحال بدون أن نشك فيه ونعود النظر فيه مرة بعد مرة . . . وهكذا فنحن معرضون للخطأ والتداع في تفكيرنا . . . إننا نعرف تماما أننا نحيا . . . ونفكر . . . ونكون . . .

كل هذه المجادلات من الواضح أنها وثيقة الصلة وشديدة الشبه بأفكار ديكارت الذي قال عبارته الشهيرة باللغة اللاتينية : *Cogito ergo sum* "أني أعرف بأن كائن ، غير أوغسطين اختلف عن Descartes لأنه لم يتم بأن يجد لنفسه موضع قدم ثابتة في الشك المعتدل لكي يتقدم نحو حقيقة معينة ، حيث إن أوغسطين كان دائما يعتقد وجود معرفة يقينية لا يتطرق إليها الشك . ولهذا توقف عند هذا المفهوم الذي يؤمن بيقينية المعرفة . لقد نظر إليها على أنها مركز لدائرة متسعة من المعرفة أي أن المعرفة اليقينية تقع في وسط هذا الحضم الهائل من المعارف . . . ولقد آمن أن هذه الدائرة تنكش بوصولنا لمعرفة يقينية ، وربما ، بسبب اتساع الدائرة .

إنه لا يوجد اختلاف جوهري بين هذه المعارف اليقينية وبين الحقيقة الأولى
Prima Sadio . إن كل ما نعيه في الحال يقبني . هذا الإدراك والوعي الفوري
 يشتمل على حاسة الوعي في جزء من الثانية (في أقل من لحظة) فلا يمكن أن
 يكون ذلك الإدراك زائف . إن أرغطين مقتنع بأن ما يسميه العالم ، إنما هو
 مكشوف ومباح في الوعي والإدراك لهذا فإن إدراكه لا يحتاج منا إلى أدنى من
 جزء من الثانية . كذلك فإن الأفكار التي قد نخطئ فيها في أحكامنا تقننا
 إياها حاسة الوعي - فعلى سبيل المثال - تأكيدها بأننا شاءنا المجداف ينحرف
 يعني أنه قد انحرف بالفعل . . . فهناك العديد من الأحكام التي لا نستطيع أن
 نشك في صحتها . وهي لذلك حقيقة بالضرورة . إن أرغطين يؤمن بيقينية
 حاسة الوعي ، وذلك لأن معطياتها وفروضها دائماً مفتوحة لتقدير العقل . إن
 نظرية أرغطين في المعرفة اليقينية تمثل نوعين من المعرفة بينهما اختلاف
 جوهري : حيث توجد درجتان للأشياء المعروفة : الأولى يشعر بها العقل من
 خلال حواس الجسد ، والثانية يشعر بها العقل من خلال ذاته . أما المعرفة الأولى
 فإنها تشتمل على الحواس الخمس وتعتمد عليها في تلقي المعرفة . . . فالعين ترى
 واليد تلمس والانف يشم واللسان يتذوق والأذن تسمع . وهذا هو العالم
 المادي .

أما النوع الثاني من المعرفة فهو يمثل العالم المعقول (العقلائي) . . . والذي
 يدركه العقل وهو مستقل بذاته دون وساطة الحواس . ولقد تحدث أرغطين
 عن هذه المعرفة الذاتية العقلية وقدمها في كتابه :

عن التثليث . **De Trinitate** في الكتاب التاسع والعاشر والرابع

عشر (IX , X , XIV) .

كذلك فإن كتاب « الاعترافات » تعد تمريناً على تحقيق المعرفة الذاتية ،
والتي وصفها أوغسطين في كتابه بأنها اكتشاف العقل لذاته من خلال بحثه عنها .
وصنفهم أكثر المعرفة الذاتية عند أوغسطين عندما تعرض لوجهة نظره
فيما يسميه « الذكرة » ، *memoria* . وهكذا يفرق بين نوعي المعرفة الإنسانية
فالأولى تعتمد على الحواس الخمس والثانية على العقل وحده .

الفصل الرابع

الوعى والتصور

الوعي والصور :

يمتقد أوغسطين أن كل المعرفة عمل الروح . وعرفها بأنها :

« هي الجوهر المعطى للعقل والمجهز لحكم الجسد ، . وإنه لجدير بالملاحظة تأثير أوغسطين بنظرة أفلاطون الثنائية للإنسان . ولقد أكد أوغسطين على الوحدة الجوهرية للإنسان من حيث إنه مركب من روح وجسد . . وأنه لا يمكن أن يكون إنساناً من اختفى عنده أحد هذين العنصرين . . ولكنه رغم تكون الإنسان من هذين العنصرين إلا إنه في النهاية شيء واحد . ويعترف أوغسطين بأنه ليس من السهل أن يرى كيف يشترك هذان العنصران الجوهريان في شكل واحد ليشكلا جوهرأ واحداً . ولذلك فجدد يعترف بجزءه عن حل هذه الصعوبة (المشكلة) . وعلى ذلك فجدد أوغسطين يعرف الإنسان بأنه :

« إن الإنسان - كما نراه - عبارة عن روح عاقلة تستخدم جسداً فانياً مادياً ،

وعلى هذا يعد أوغسطين الجسد جوهرأ أدنى مرتبة من جوهر الروح وهي فكرة أفلاطونية . ولكن على الرغم من أن أوغسطين قد ميز النفس أو الروح عن الجسد ووضعها في مرتبة أعلى إلا أنه عاد ليؤكد بأنها (أى الروح) تتجه بطبيعتها تجاه الجسد لأنها أبدأ لن تكون كاملة بدونه . ولهذا يقول أوغسطين بوجود علاقه جوهرية بين النفس البشرية وجسدها . ورغم ما نلاحظه من تأثير أوغسطين بأفلاطون إلا أنه لم يقبل تلك الصورة التي رسمها أفلاطون للروح من أنها قد ارتكبت خطيئة في عالم المثل ولهذا نزلت إلى الأرض عقاباً لها على فعلتها وكان لابد من عقابها . . . ولهذا دخلت هذه الزنانة (الجسد) وحبيبت أو منعت عنها المعرفة التي كانت تدركها وهي في العالم السرمدي ولكنها قادرة على

التذكر والاتصال بهذه المعرفة . . . إن تلك النظرية الأفلاطونية لم يتقبلها أوغسطين بعقليته المسيحية على الرغم من تأثيره بشائية أفلاطون الإنسانية من حيث إن الإنسان مركب من روح وجسد ومن حيث إن الروح من جوهر أرقى من جوهر الجسد فالأول أبدى سرمدى والآخر دنيوى فإن . وصعوبة هذه النظرية عند أوغسطين نشأت بسبب نوع المعرفة الأدنى وهى المعرفة الحسية . لأن المعرفة بكل أنواعها إنما هى وظيفة الروح . واقد نظر أوغسطين للجسد بوصفه آلة يستخدمها العقل لتقوده المعرفة الحسية . ولقد ميز أوغسطين بين عمل العقل وعمل الجسد الذى اقتصر على كونه أداة تستخدمها الروح العاقلة فى أداء وظيفتها . وعلى ذلك قال أوغسطين :

« إن دراية العقل بخبرات الجسد تمكنه من احتواء الإحساس ،

“ non latere animam quod patitur Corpus ”

ومن الواضح من هذه العبارة أن أوغسطين يرجع المعرفة الحسية لخبرات الجسد فهى إذن من اختصاص الجسد بما يحويه من حواس مختلفة تجمع له هذه المعارف بأدواتها . غير أن أوغسطين يذكر أن العين تشعر فتبصر الموضوعات ولكنها أيضاً قد تشعر بألم فى داخلها وعلى ذلك يخلص أوغسطين لنتيجة هامة فى نظريته حيث يقرر أنه ليس كل ما نشعر به العين رؤيه . غير أنه رغم اعترافنا بأنه ليس كل ما نشعر به العين رؤيه . . . إلا أننا نقرر أن كل ما تراه العين شعور والمثال على ذلك أننا عندما نرى شخصاً نشعر به (نعاينه) .

ويقرر أوغسطين أن الشعور (المماناة) فى حاجة ماسة لملاصقة الشعور الفيزيقي وشعور الجسد . فأنا لا أستطيع أن أشعر بألم الطعنات إلا إذا اخترقت السكين لحم الجسد .

وعلى ذلك فالإنسان في هذه الحالة لا يشعر بالسكين وإنما يشعر بألم الجرح
الشيء أحدثته السكين . غير أن أهم ما يحاول أوغسطين نأكيده هو عدم التلاصق
المتزقي بين العضو المحس والموضوع المحسوس . فمثلا العين لا تلتصق فيزيقياً
بالشيء الذي تراه .

وطبقاً لنظرية أوغسطين هذه . . . فإنني لكي أراك يجب أن أتواجد حيث
توجد أنت . . . بحيث إنني أستطيع القول بأنني أشعر (أعاني) شيئاً في المكان
حيث توجد أنت . وإن صحت هذه النظرية فسيقتبع ذلك نتيجة هامة ألا وهي
أن العين لا تستطيع أن ترى إلا نفسها فقط وهذا يلغى بدوره عملية الوعي
بجرد هذا الشيء في ذلك المكان . ولحل هذه المشكلة (الصعوبة) يقول أوغسطين
إنه في حالة المشاهدة فإن الرؤية — وليست العين — هي التي تشعر (تعاني) .

وهو بذلك يوجد مسافة ما بين العير والشيء المرئي ويجعل الرؤية بمثابة
وسيط بينهما . تماماً كما المسك بعضاً . . فبالفعل أنا الذي لمستك . . وكذلك أنا
الذي أشعر بأنني قد لمستك ولكن دون أن توجد يدي في المكان الذي لمستك
فيه . . وبهذه الطريقة عندما أراك بوسائل الإبصار . فبرغم عدم تواجدي في
نفس المكان ولكن هذا لا يمنع من أنني أنا الذي أرى .

وفي هذه النظرية لاحظ أوغسطين أننا عندما نستخدم أداة فإنها تعد امتداداً
لنا . إننا ندجها بذلك في أنفسنا ونجعل منها امتداداً صناعياً لنا . . كذلك فإن
وعينا لها بوصفها جزءاً منفصلاً عنا يكون وعياً ثانوياً بالنسبة لوعينا الموضوع
الذي يساعدنا على الاكتشاف . وهنا نجد أوغسطين يفرق بين نوعين من الوعي
ففيه لوعي رئيسي وآخر ثانوي . كذلك فقد أقر أوغسطين بأننا عندما نرى
موضوعاً . . فهو بذلك الموضوع الذي يكون وعياً به كاملاً أي في بؤرته . إن

هذه التجربة التي استخدمنا فيها العصا صلة بين الأداة والموضوع استطاعت أن توضح لنا مفهوم المشاهدة عند أوغسطين .

وهكذا فإن هذا التعريف الذي أورده أوغسطين فشل في إعطاء إجابة مرضية عن حالة الرؤية . وسنناقش الصعوبات العامة التي نشأت بسبب تعريف أوغسطين فهو يقرر حقيقة هامة ألا وهي أن الجسد لا يستطيع أن يحل محل الروح ولا يستطيع أن يؤدي وظيفتها . وفي كتاب أوغسطين «عن الموسيقى» De Musica فيه مناقشة للكلمات المسموعة وكذلك للجميل . وقد لاحظنا مدى الصعوبات التي واجهت نظرية أوغسطين .

واكتنا لانستطيع أن نعطي تقريراً كاملاً عن وجهة نظر أوغسطين بالنسبة للتصور . غير أن نؤكد أنها يجب أن تكون منبعثة عن وجهة نظره في الإدراك الحسي ، كذلك فإن وجهة نظر أوغسطين بالنسبة للتصور متلقى الضوء على نظريته في الوعي الحسي . وفي الكتاب السابع من شروحه نجد يميز بين ثلاثة أنواع من «الرؤية» ، sight .

وبادى ذى بدء منهم بشروح وتوضيح النوعين الأولين وهما «الرؤية الجسدية» ، Corporeal و «الرؤية المعنوية» ، Spiritual .

الأول هو الاسم الذي يطلق على الرؤية بالعين هذه الرؤية أساسية وبدونها لن يكون ثمة شيء نطلق عليه اسم «الرؤية» . كذلك فإن تجميع العقل للشاهدات المادية لا يمكن أن يتم في غياب «الرؤية الحسية» .

أما (الرؤية المعنوية) فإنها لا تحدث بناءً على الرؤية الحسية لأن المادة لا يمكنها العمل داخل العقل . . . كذلك فليس هناك ما يمنع من حدوث الرؤية

المعنوية حتى في غياب الرؤية الحسية كما يحدث في الأحلام ، والرؤى ، وفي حالة الجنان ، وكذلك في حالة استعادة الصور بالذاكرة أو التخيل (التصور) لبعض الموضوعات غير المرئية . وبهذا المفهوم فلن يوجد ثمة تمييز بين ما يستقبله العقل عن طريق الرؤية العادية وبين التصور أو رؤية الأشياء . وفي كلا الحالتين — كما يؤكد أوغسطين — فإن العقل نفسه يكون التصور أو التخيل للأشياء التي يراها بعيداً عن جوهرها (substance) . غير أنه يوجد ما هو قبل العقل ألا وهو شبيه الموضوعات (الأشياء) . . . وليس الموضوعات نفسها . . . كذلك فإن ما يرى إنما هو في نفس الطبيعية سواء في حضور الموضوع أو غيابه .

ومثال ذلك أننا ندرك تماماً أن ما نراه في الحلم ليس له نظير عندما نستيقظ من أحلامنا .

وهكذا فإن موضوع ملكة التصور هو تخيل شيء به يهتم العقل ويشغل . . . و يوجد في الوعي الحسى . وهكذا فإن الإرادة تتركز — كما يرى أوغسطين — في الوعي الحسى ، فهي تنقل الصور التي تجمعها الرؤى الحسية . . . ثم تقوم بنقلها للعقل لكي تكون خبرات تستفيد بها . الرؤية المعنوية ، . ولقد ركز أوغسطين في كتابه عن الثلاثية ، على وظيفة الإرادة الإنسانية . . . وتكلم كذلك عن نوعين من أنواع الرؤية . . . وهي نظرة الشخص الذي يشعر sentientis ونظرة (رؤية) الشخص الذي يفكر Cogitantis . وعلى ذلك فإن الشعور بالأشياء الذي نحسه يميز الإدراك الحسى عن التصور (التخيل) . ولهذا يذكر أوغسطين أن العمليات الفيزيائية تكون داخل الوعي الحسى وهي تنقل رسائل إلى العقل . . . أما الرؤية الحسية فهي رسول إلى الرؤية المعنوية العليا .

أما النوع الثالث من الرؤية : هو أعلى الأنواع الثلاثة كماها فهو "الرؤية

« العقلانية » ، وتشمل التفسير والأحكام والتصحيح وبالذات تصحيح « الرسائل » ،
التي تستقبلها . إنها كذلك إما أن تشير في العقل إلى الصور الخاصة بالموضوع ،
أو إنها ترفض الإشارة إليها .

وعلى سبيل المثال فإن انكسار العصا الموضوعة في الماء هي رؤية تعتمد على
الصورة فحسب أما العقل أو الرؤية العقلية فتصحح هذا المفهوم وتدال على
أسبابه . ويمكننا نرى الفرق بوضوح ما بين الوعي الحسى والتصور . فشاهدنى
للمنازل والأشخاص هذه رؤية حسية تعتمد على الإدراك الحسى للأعضاء المحسة
أما تخيل شكل هذه المنازل ولاشكال الأشخاص فإن هذا هو التصور ، وشتان
ما بين الطرفين . ومن الواضح أن أوغسطين يحاول أن يضع الوعي الحسى في إطار
يجمع فيه بين الروح والجسد . . . وهي فكرة أفلاطونية . غير أنه فشل في حل
صعوبات هذه المهمة حيث إن الفكر الأوغسطينى بدء بالإيمان (النقل) أساساً
انتقلت من مركزه كل الأفكار وهذا عكس الإطار الأفلاطونى الذى انطلق من
الفكر العقلانى المحض ، الذى يجب أن ننقل إليه الآن .

فصل الخامس

العقل والحقيقة

النقل والحقيقة :

إن نظرية أوغسطين في الإدراك الحسى ما هى إلا مشاركة من جانبه لوجهة النظر الأفلاطونية المحدثة فى الروح . وهو يذكر أن الحقيقة فى الواقع تقدم فى المعرفة حيث يهتدى العقل لنفسه ويعرف ذاته دون توسط الإحساس الجسدى . وكما نعلم ، هناك — عند أفلاطون — عالمان : العالم المعقول (عالم المثل) حيث الأشباح والصور الممسوخة عن حقائق عالم المثل — فالأول توجد فيه الحقيقة ذاتها أما الثانى فتوجد فيه أشباه الحقيقة . والآن نتعرض لوجهة نظر أوغسطين فى المعرفة التى لا تنبع من الحس . وهو يفترض فى البداية وجود قدر ضئيل جداً من الحقائق اليقينية التى لا يتطرق إليها الشك .

من بين هذه الحقائق توجد الحقائق الرياضية والمنطقية ، ويرى أنها حقائق يقينية لا يتطرق إليها أدنى شك . ولقد أضاف أوغسطين أمثلة أخرى للحقائق التى رأى أنها فوق الشك . . . مثل الأحكام الصائبة والتى قدرت حق قدرها . ولكى نجعل مناقشتنا أكثر بساطة فإننا فى الواقع نتفق مع أوغسطين على أن الحقائق المنطقية والرياضية — على أقل تقدير — لها مقوماتها — من شمول وضرورة وحتمية — التى تجعلها جديرة باكتساب لقب الحقيقة اليقينية التى لا يتطرق إليها الشك . ولكن هذه الملامح التى أوردنا أوغسطين لا تنتمى إلى المعرفة الحسية . فالمعرفة ينبثق من الخبرات .

وكذلك فنحن لا نقدر على تحديد صحة أو زيف الموضوعات الرياضية . . . ولكن لأنه ليس ثمة تميز أو مقياس بينها وبين ما تمدنا به خبراتنا الحسية . وعلى العكس من ذلك فنحن نستخدم الرياضيات فى تفسيراتنا للخبرات المكتسبة . فإذا

اكتشفنا - مثلاً - أنه بإضافة أرب واحد إلى أرب آخر قد صار المجموع الناتج هو ثلاثة أو أكثر . فإننا لن نشك في الرياضيات ولكننا سنؤمن بأن أحد الأرب ذكر والأرب الآخر أنثى ، فليست الأرقام ولا الرياضيات ذات أصل أو طبيعة استقرائية ، كذلك فإن مفهوم الوحدة الذى أورده أوغسطين في عملية إدراك الأرقام هو بمثابة التنوير لما نطلق نحن عليه لقب « المطلق » وهذه هى طبيعة الإدراك الرياضى (الحسابى) .

ولقد أشار أوغسطين إل أن هذه الوحدة ليست بذات طبيعة استقرائية : فالموضوعات (الأشياء) التى نجرها دائماً تنشأ من أجزاء . . . وعندما تتناو لها مجتمعة بوصفها شيئاً واحداً ، فإننا نعتمد فى ذلك وعلى قرارنا الخاص وهذا بدوره يعتمد على طبيعة اهتمامنا بالوحدة فى الاستفسار وكذا هدفنا فى انفرادها . والوحدة عند أوغسطين ليست نوعاً من أنواع الاستقراء وإنما هى عامل مساعد لنا على تفسير محتويات خبراتنا .

وعلى أية حال فإن معظم المناطق المحدثين يتفقون مع معظم النقل الواعى - أو مع أدله - لبعض الحقائق الجوهرية (الصورية) المتعلقة بالرياضيات والمنطق . وهم يشتركون مع أوغسطين فى النتيجة التى تنشق من خلال هذه القضية الجدلية . إن أوغسطين يقر بأن المعرفة الاستقرائية معرفة ذات موضوعات مختلفة عن موضوعات أخرى حسية فى كونها أعلى منها فحسب ، أى فى مرتبة مرتفعة عنها ، ومعرفتها مباشرة ، وتتميز عن المعرفة الحسية بالوضوح والتأكيد يقول أوغسطين فى إحدى محاوراته النهى التالى :

« إنك سوف تتذكر معالجتنا المبكرة للمعرفة خلال الحواس الجسمية . ولقد

لاحظنا أن موضوعات الحس العامة . تلك الأشياء التي يمكننا رؤيتها وسماعها ، مثل اللون الذي تراه وأراه في نفس الوقت . والصوت الذي تسمعه وأسمعه في نفس الوقت أيضاً . . لاحظنا أنها تنتمي إلى طبيعة عيوننا وآذاننا ، وهي بالنسبة لنا — على وجه العموم — إنما هي موضوعات الحس . وبالمثل فإننا يجب ألا نقول أن الأشياء التي نشعر بها أنت وأشعر بها أنا مادياً تنتمي إلى طبيعة العقل ؛ وذلك لأن عيون شخصين ينظران في نفس الوقت لا يمكن أن تكون مرتبطة ومحددة بشيء آخر ينتمي إلى عيون شخص آخر وإنما يجب أن تكون شيئاً ثالثاً والذي تتجه ناحيته رؤية كل من الشخصية الاثنتين .

ومكنا أكد أوغسطين على مناظرة الرياضيات ونماذج المعرفة المشابهة لها بالقياس مع المعرفة الاستقرائية . ومثل معاصريه وخلفائه لم يدرك أوغسطين الفرق الجذري بين المعرفة الاستقرائية من ناحية . . . ونوع المعرفة من ناحية أخرى . . . التي أطلق عليها « كانط » Kant لقب « معرفة قبلية » ، *Periori* كذلك فإن العديد من المناطق الحديثة يسمونها « المعرفة الجوهرية » *Lormal* .

والذي فعله أوغسطين أنه أنكر وجود أي اختلافات جوهرية في المكانة المنطقية بين نوعي المعرفة .

لقد قال أوغسطين بمعرفة ذات حقائق أبدية سرمديه وقال عنها إنها نوع من أنواع المعرفة الاستقرائية . . وقال بعلو مكانتها عن المعارف النابعة من التجربة الحسية من حيث إنها تنبثق عن نوع راق من التجربة ، وهي متعلقة بالعقل مباشرة ومتصلة به دون توسط الجسد .

ولقد آمن أوغسطين بأن طبيعة هذه التجربة مناظرة وموافقة للرؤية الحسية . وهو غالباً ما يعدها نوعاً من الرؤى فيقول :

« الفكر هو رؤية العقل . . حيث إنه يشعر بالحقائق من خلال ذاته دون وساطة الجسد . »

من العسير علينا أن ندرك ما إذا كانت وجهة نظر أوغسطين في المعرفة هي أنها من الناحية الجوهرية نوع من أنواع الرؤية . حيث نجد أن المعرفة الرياضية والمنطقية حتماً يكون لها موضوع ، تماماً مثل الرؤية التي نحتم وجود شيء تراه فلن تكون هناك رؤية إلا إذا كان هناك بالفعل موضوع يرى . أو بعبارة أخرى وضوحاً إن نظرية « الحقائق الأبدية » التي قال بها أوغسطين توحي بأن هذه الحقائق الأبدية موجودة في نفسها بوصفها موضوعات مستقلة للمعرفة العقلانية ويقول أوغسطين إن الطريق المؤدى إلى معرفه هذه الحقائق الأبدية هو طريق بمائل ومناظر لموضوعات الأشياء المرئية .

وبناءً على هذه الفكرة الأوغسطينية فإن الفكر أو العقل يكتشف موضوعاته ولكنه لا يخلقها أو يوجدها . ولقد عد أوغسطين وجهة النظر هذه حقيقة شاملة . ولكن أوغسطين لم يضع أى تمييز جوهري بين قضايا المنطق والرياضيات وبين الأسس المحددة للأحكام الأخلاقية . وهكذا وجدناه يقول بهذه الحقائق اليقينية لكي تشمل كل ما نطلق عليه لفظ « الحكمة » ، والتي تحرى الموضوع الذى نبحث عنه لنعرفه في الفلسفة . وهكذا نجد أن أوغسطين هنا قد استعار الملامح المميزة للقضايا الصورية (الجوهرية) في المنطق والرياضيات وحولها إلى قضايا صورية (جوهريه) للأحكام الأكيدة المتعلقة بالحقيقة . واقده كانت نتيجة هذا التزاوج هو ميلاد « الحقائق الأبدية » ، وهى حقائق كاملة ومؤكدة تعتمد على الفهم العقلاني ولا يتطرق إليها الشك .

وهكذا خلق أوغسطين عالماً عقلائياً فريداً . واقده أصبح هذا العالم العقلاني

تمائلا للعقل الإلهي ومطابقاً له ومعرفة ذاتية . فهو يحوى معرفته داخله ، ويتوصل إليها بذاته دون وساطة الجسد وهو يحتوى على أفكار قبلية مسبقة لجميع الأشياء المخلوقة . تلك كانت فكرته عن الحكمة الإلهية والعالم الرباني المعقول .

كذلك فإننا نلاحظ عند أوغسطين أنه يصف معرفتنا للعالم المعقول بأنها رؤية عقلية . هذا التماثل بين الرؤية والعلم هو تماثل راسخ عميق في الفكر الاوغسطيني . تماما مثل جميع النظريات التي انبثقت عن الاصل الافلاطوني . ولقد استخدم أفلاطون كذلك التماثل في العلاقة بين المعرفة والظن وما يتعلق بهما من موضوعات ... وبين الضرر والموضوعات المرتبة العالم المادى . لأن الروح — عند أفلاطون — وهى فى هذا السجن المادى تتذكر العالم المعقول ومثالياته . . هذا التذكر هو " الضوء " الذى يشع فى المادة لترى المثال . . إنه الضوء الذى يهب الضياء للعيون لتمكن من الرؤية . إن هذا الضوء أو هذا الإشعاع الفكرى ينبعث من الصورة العليا (المثال) . . . فالحير والضوء ما هما إلا صور دنيا لمثل عليا موجودة فى العالم المعقول (عالم المثل) . . والعقل البشرى يفهم ، كمثل الشمس التى هى نفسها مرئية ومضيئة فى ذاتها وهى كذلك تهب الضوء والإشعاع للأشياء الأخرى لتجعلها مرئية . وهنا عند أوغسطين تكون الصور داخل العقل الإلهي ، والضوء العقلي أو الإشعاع العقلي الذى يفهم العقلانية إنما إشعاع إلهي داخل العقل البشرى .

وأوغسطين يصف هذا الإشعاع أو الضوء بطرق مختلفة مثل :

مشاركة العقل فى كلمة الله لأن الله حضور داخل العقل كما يسكن السيد المسيح داخل الروح الإنسانية ليعلم العقلي من الداخل ، وهكذا نجد أن معظم أفكار أوغسطين تشابه من حيث جوهرها مع الأفكار الافلاطونية ، وبالنسبة

لاو غسطين كما هو الحال تماماً بالنسبة لأفلاطون فإن معرفة العالم المعقول تعتمد على التجربة وتحتاج إليها . فأفلاطون فسر معرفة الصور ومعرفة الحقيقة الرياضية في اصطلاحات محددة في نظرية (التذكر) التي ذكر فيها أسطورة النفس البشرية التي كانت في العالم المعقول وارتكبت خطيئتها وحكم عليها بالسجن داخل الجسد . هذه النظرية تمثل معرفتنا (القبلية أو المسبقة) التي تركت في العقل البشري بوصفها نوعاً من التذكرة للعالم السرمدى . حيث كانت النفس ترنع في موطنها المثالي بين الصور المعقولة وتراها (أى الصور المعقولة) بطريقة واضحة مباشرة لا غموض فيها ولا إبهام .

لقد تأثر أو غسطين بهذه النظرية . غير أنه شيئاً فشيئاً . بدأ يعارضها ... وذلك لأنه رأى أن بعض تفاصيلها لا تتفق مع اللاهوت حيث توجد صعوبات دينية في تقبل فكرة الوجود المسبق للروح الإنسانية في عالم المثل قبل أن تأني الحياة الدنيا .

غير أنه ورغم معارضته لهذه النظرية الأفلاطونية فمجدد قد عاد مرة ثانية ليؤكد في بعض آرائه الفلسفية أن هذا النوع من المعرفة لا يستقبله العقل من الخارج ، إنما هو معرفة حاضرة في العقل منذ البداية . إن معرفة الصور ، تلك الأفكار الإلهية إنما هي حقائق أبدية .

غير أن أو غسطين لا يذكر مثل أفلاطون أن الوصول إليها يكون بالتذكر بل يرى أن العقل البشري يكتشف هذا الإشعاع الإلهي لأنه حاضر في ذاته . ولكننا مع هذا الاختلاف نجد أن التذكر الأفلاطوني والاكتشاف الأوغسطيني إنما هو نظرية واحدة تقوم أساساً على الذاكرة Memoria . وطبقاً لما يعرفه العقل عندما يحقق المعرفة الحقيقية فهو حينئذ يكون عقل الله . غير أن هذا التفسير

لا نستطيع أن نؤكد عند أوغسطين وذلك لأنه لم يتحدث نهائياً في هذه النظرية عن العقل الإلهي ، بالطريقة التي توضح لنا هذا المفهوم وضوحاً ظاهراً .

إن أوغسطين ربما ذكر وظائف الإشعاع الإلهي في العقل البشري ليوضح أن ذلك الإشعاع إنما يرب قواعدهم (إصدار الأحكام) للعقل البشري . وهو يعتقد تماماً أن الفكرة في العقول المختلفة تتفق مع حقيقة الأحكام الكلية التي ترتبط باستلهاهم ذاتها من الإشعاع الإلهي ، لذا فإن العقل يشعر بالحقيقة الضرورية الكلية لهذه الأحكام . والأحكام على درجة كبيرة من الأهمية فنحن لا نستطيع أن نقول إن هذا الشخص أو ذاك خير أو إن هذا الشخص أفضل من ذلك . . لا نستطيع أن نقول هذا إلا إذا كان هناك معيار في أذهاننا عن الخير ذاته .

“ Nisi esset nobis impressa notis ipsius boni . ”

كذلك فإن أوغسطين لم يحاول أن يفرق ما بين الفكر والحكم ويتضح ذلك بصورة جلية على سبيل المثال حينما تحدث أوغسطين عن معرفة العقل البشري . . فكل منا لا (يدرك) شيئاً إلا بعقله الخاص الذي يختلف عن عقول الآخرين ، أما إشعاع الحقيقة الأبدية ، فنستطيع أن نقول إنه حقيقة كلية بالذاتية للعقل .

على أي حال إننا نجد الاهتمام الأخلاقي ماثلاً وراء نظرية الإشعاع عند أوغسطين ومن الواضح أنه اهتمام سائد وواضح . إن التخيل والإدراك أي الصور التي توجد في العقل إنما هي مواد الحكم (حيشياته) وقد انبثقت بالإشعاع عن طريق التنوير الإلهي وفي بعض الأحيان نجد أوغسطين يصف الحكم المكون بناء على الحقيقة الأبدية وكأنه صدى (صورة مسوخة) للحكم الإلهي . ويقول :

“ وفي هذه الحقيقة الأبدية التي هي أصل كل الأشياء ندرك بالروية العقلية

Visu mentis النموذج الذى يحكم وجودنا ونشاطاتنا وذلك طبقاً لقاعدة الحقيقة والفكر الصحيح .

وهكذا يتضح أن أوغسطين بوصفه رجلاً من رجال المسيحية قد استفاد من الأفكار الفلسفية التى شاعت عند المدرسة الأفلاطونية المحدثة عندما تكلم عن الوعى الحسى والتصور وطوع هذه الأفكار بطريقة تجعلها ملائمة للفكر اللاهوتى . أما فى حديثه عن الحقيقة والإدراك العقلى فإنه قد استعان بنظرية (التذكر) من أفلاطون . والعقل طبقاً لوجهة نظر أوغسطين يشعر بالحقيقة السكينة الضرورية لإصدار الأحكام . وذلك طبقاً لنظرية الإشعاع الإلهى . وبناء على هذه النظرية كلها فإن الأفكار الفطرية (القلبية) هى أساس تكوين العقل البشرى . فحين نستطيع على سبيل المثال أن ندرك مفهوم الخير من أول وهلة دون أن نفكر فيه؛ وذلك لأن معناه موجود فى العقل ويستطيع العقل أن يستعيدته متى شاء . وعلى هذا فالعقل يكتشف حقيقة الأمور من داخله بالفطرة السليمة ، والاسم الذى يعطيه أوغسطين للجزء الموجود فى العقل والذى يحفظ الحوادث والأفكار ويستعيد الصور إنما يسميه الذاكرة .

وأوغسطين يصف هذه الذاكرة بأنها تشبه مخزن البيت التى تحفظ فيها الخبرات والأفكار السابقة التى يمكنها إستعادتها بالإرادة أو بالمجهود إلا إذا كانت قد طمرها النسيان .

وهكذا يتضح الفرق بين مفهوم التذكر عند كل من أفلاطون وأوغسطين . غير أن الـ Memoria تحوى الذاكرة جزءاً فيها لأنها كبيرة وتبلغ غاية فى الاتساع فهى تحتوى داخلها على المبادئ والقواعد والأرقام والأبعاد والمسافات . وجميع هذه الأشياء التى تستقبلها الحواس الجسدية ولتنى نستطيع عددها .

وهكذا تكون محتويات العقل الفطرية حاضرة مجتمعة في تلك الـ Memoria .

ومن الواضح أن أوغسطين يوسع هذا المفهوم ليجعله يشمل كل ما يستطيع الإنسان أن يدركه من معارف فطرية أى لا يدخل العقل من الخارج وبمعنى آخر تلك التى لا تستقبلها عن طريق الخبرات الحسية . هذا المفهوم عند أوغسطين بدوره يشمل معرفة الذات وكذلك معرفة حقائق الفكر وكذلك أيضاً معرفة الأخلاقيات وإدراك باقى القيم وأيضاً معرفة الله . ومن هنا ندرك أن مفهوم الـ (Memoria) عند أوغسطين يضرب جذوره فى الماضى البعيد ماعدا حالة المعرفة التى تأتينا عن طريق الحواس . ويصف أوغسطين ذاكرته (Memoria) قائلاً :

« هى قوة روحى . . . وهى متممة لطبيعتى . . . وبدونها ما كنت لأدرك كل هذه الأشياء . ولهذا فالعقل ليس متسماً بدرجة تمكنه من احتواء ذاته . . »

وهذه الصورة العقلية تدل على أن العقل كل محتوى فى ذاته وأن جميع الأفكار الفطرية فى معرفتنا تظهر فى إصدار الأحكام وهى موجودة فى الذاكرة . بل والاكثر من ذلك إنما نحمد عند أوغسطين أن الله نفسه موجود فى الـ Memoria . ولهذا ندرك حضوره عندما نتجه إليه .

إن حضور الله فى العقل الإنسانى هو أساس نظرية أوغسطين فى المعرفة من خلال الإشعاع الإلهى . ومن منطلق أن حضور الله إنما هو حضور أبدي فى كل الأشياء جميعاً وبالتالى فى العقل . والعقل كائن حى يعيش ويتحرك وله كينونته الفعلية ، لذا فهو قادر على تذكر الله وهو تذكر فطرى وليس تذكر قائماً على خبرات حسية سابقة .

فالعقل بتذكره لله وإدراكه له إنما يرجع إلى مصدر الإشعاع فتصبح أنت

مع الله كما هو مع العقل وكما أنت مع العقل . غير أن العقل لا يعتمد على حضور الله فيه وإنما هو الذي يسعى إليه فيتذكره . وأحياناً يتناسى الاتجاه إليه . والله بنوره يهب الضياء لمن يتجه إليه ؛ ضياء الفكر والمعرفة — ويطلق أوغسطين على المعرفة الإنسانية في مؤلفاته اصطلاح « نظرية المعرفة » . وعندما وصف وظائف العقل كانت مقدمة هذا الموضوع هي الحديث عن الحضور الإلهي في العقل وهذه هي نظرية الإشعاع . ذلك هو التذكر للنهائي الذي على أساسه قامت نظرية كل من أفلاطون وأوغسطين في المعرفة داخل بناء ميتافيزيقي بعيد الأثر . والذي هو جزء حيوي أو جوهري فيه .

الفصل السادس

الارادة والأفعال الانسانية

رادة والأفعال والإنسانية :

ركز أوغسطين على الأخلاقيات ، وذلك لأن هدف فلسفته هو بلوغ السعادة وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان . لذلك تحتل الأخلاقيات مكانة كبيرة هامة في فكره الفلسفي . ولم يكن هذا الاهتمام يشكل نظرية في بادية الأمر . . إنما كان اهتماماً بالحياة الأخلاقية نفسها . . وهذا على اعتبار أن أوغسطين ينتمي إلى المفكرين الذين يهتمون في « الفلسفة » بمناقشة وتحليل الأخلاقيات أكثر من اهتمامهم بالناحية اللغوية .

لقد اهتم أوغسطين بالمعرفة ووصفها وحملها . . كذلك فإن كل من الإدراك والعمل ينتميان إلى ما يعرف اصطلاحاً باسم « الحياة الفلسفية » . إن معظم آراء وأفكار أوغسطين في السلوك الإنساني تعتمد على نصوص لاهوتية من القـانون الإلهي الموحى به . كذلك تعتمد على الأوامر والتعاليم الدينية — مثل افعل ولا تفعل — وكذلك على اللطف الإلهي الذي يمكن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله . وفوق كل ذلك مفهوم الحب في « العهد الجديد » New Testaments هذه الأفكار والمفاهيم حيوية للغاية رغم أن فهم التعاليم الأخلاقية عند أوغسطين يظل خارج هذه المناقشة . . وذلك على الرغم من أهميتها لتمرس في بعض الجوانب ففكر أوغسطين الذي يقع داخل حدود (نطاق) الفلسفة .

إن الإنسان صنيعة الله . وهو يتمتع بالسعادة عند رؤية الله في هذه الرؤية وفي ظل تلك الوحدة يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة باتحاده بالله وعشقه له . ويعبر أوغسطين عن هذا الممنى في جملة لايتينية مستقيمة ، وزونة عبارتها ، سلس أسلوبها فيقول مخاطباً الله :

د بالتأني خلقنا يا الله . . . وجعلتنا متجهين نحو ذاتك المباركة
 Lecisti nos at te . . . خقتنا يا ربنا في كبد فلا تعرف قلوبنا الراحة
 إلا فيك . .

كانت تلك الفقرة هي أزل الجمل اللاتينية التي افتتح بها أوغسطين مؤلفه المسمى
 بـ « الاعترافات » . إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات
 والخوافز . . . بعضها مقصود وبعضها الآخر غموى . ورغم أننا لا نعى هذه
 الأشياء كلها، إلا أنها تعمل على تحقيق ذاتها ولعل أكبر هذه الرغبات والطموحات
 في الطبيعة البشرية هو الرغبة في الاتحاد في الله ومشاهدة بهائه .

إن أوغسطين تكلم كذلك عن التطابق لنظرية الاوزان الفيزيقية، التي كانت
 شائعة في العصر الذي عاش فيه . . بمعنى أن وزن الموضوع هو الذي يحدد وجهته
 التي سيتجه إليها في أى مكان في العالم .

فعلى سبيل المثال نجد أن لأوزان الثقيلة تتجه إلى أسفل بينما الأشياء الخفيفة
 ترتفع إلى أعلى . . وعلى نفس هذا المنوال نجد أن الرغبات والطموحات الطبيعية
 للإنسان هي التي تحمله إلى الانجلاء الملائم لطبيعته . أن أوغسطين يسمي هذه
 القوى الديناميكية في الطبيعة الإنسانية باسم « الحب » . وهو يرى أن الحب عند
 الإنسان يقدر بمقدار ما يزن الإنسان ، فيقول :

« إن وزني هو حبي . . . به أحمل إلى أى مكان أحمل إليه » .

إن هذه العلاقة التماثلية التي ربط فيها أوغسطين بين الحب وبين الوزن
 الفيزيقي يمكن أن نوجه لها القد من حيث إن الأوزان الفيزيقية لا صلاح للدلالة
 على الأفعال الإنسانية بشكل كامل .

، فالحجرة تسقط عندما نزيل الشيء الذي تستند إليه . . . غير أن هذا لا يستتبع بالضرورة أن الانسان الجائع يأكل عندما يوضع أمامه الطعام . وهذا يرجع لأن الحجرة تقع تحت رحمة طبيعتها ، نشاطها ، التي تحدد بالاسلوب الذي تتأثر به لطبيعتها فهي تعتمد على دعامة لو أزيلت لتهافت الحجرة فتلك هي طبيعتها ونشاطها . أما النشاط الإنساني فليس له مثل هذا التحديد . وعلى ذلك فإن الحجرة ليست لها إرادة وإنما هي مسيرة ومرتبطة بمخافة تدور في فلكها . ولكن النشاط الإنساني عكس ذلك ويتضح هذا المعنى عندما نرى الإنسان يستطيع أن يقرر بنفسه ما إذا كان سيحقق رغباته ويصل إلى طموحاته أو لا . . . ما إذا كان سيعمل وفقاً لدوافعه الطبيعية . أو لا يعمل . ويقول أوغسطين عن الطبيعة الإنسانية إنها غير مرتبة أن جميع الأهواء والنزوات والرغبات الإنسانية لا تسير على ونيرة واحدة . إن الخلفية اللاهوتية ليست هامة في هذا البناء ولن ننديها هنا — رغم أنها أحد النماذج المفضلة للفكر الاوغسطيني . والآن يجب أن نضع في أذهاننا أن الأهواء والدوافع الإنسانية ليست معقدة التركيب فحسب بل متضاربة في بعض الأحيان وتعارض مع بعضها البعض . ويرى أوغسطين أنه بهذه الصورة تعتبر طبيعية ، بأحد معنيين : الأول بمعنى أن النزوات البشرية — على سبيل المثال — بالنسبة للإنسان الجائع عندما يلبي رغبات معدته إنما يلبي بذلك نداء (الطبيعة) . . . ويمكنه تلبية هذا النداء عن طريق الاسترخاء بدلاً من العمل . إن هذا التعرف طبيعى وغير طبيعى في ذات الوقت . طبيعى لانه يلبي رغبة طبيعية ملحة . . . وهو غير طبيعى لأن تلبية هذه الرغبة ضرورة لكي يحيا الإنسان ولما كان العمل والجهد هما طبيعة الحياة الإنسانية ، ولهذا في غير الطبيعى أن يلبي الإنسان رغبة (الجرح) الملحة بالاسترخاء والراحة من العمل . على أى حال فإن هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن اللفظ « طبيعى »

يصف الرغبات والأفعال الإنسانية في مستويات مختلفة .

فهناك نوعان من الطبيعة يميزهما أوغسطين ، هما مستويان : أحدهما علوى والآخر سفلى وهما يرتبطان بالآخلاقيات والنزوات (الأهواء) في نزعة طبيعية توجهنا إلى أعلى (نحو الآخلاقيات) وأخرى طبيعية أيضاً توجهنا إلى أسفل (الأهواء) وعلى هذا فإن أوغسطين يؤكد ثنائية ازدواجية الطبيعة الإنسانية ما بين طبيعة عليا وأخرى سفلى وهما الآخلاقيات والأهواء . . . وكل من المستويين العلوى والسفلى يتصارعان ويتصادمان داخل الإنسان . والإنسان له حرية الاختيار وقوة الإرادة ليوجه نفسه ويختار طريقه . إما تابعاً لأخلاقياته ، متجهاً لأعلى ، أو متقاداً لأهوائه ، ومتجهاً إلى أسفل — ومن هنا نصل لنقطة هامة أراد أوغسطين أن يصل إليها وهي تأكيد من خلال هذا المفهوم على الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار .

غير أن أوغسطين عندما يفصل في ازدواجية الطبيعة أى عندما يميز بين نوعى الطبيعة إنما يميز بين نوعى (الحب) أو درجتيه . كذلك فإن حرية الاختيار تقع على عاتق العقل الإنسانى فهو الذى يختار وبناء على هذا الاختيار توصف أخلاقيات الإنسان إما بالمدح أو بالذم . وهكذا نجد أن أوغسطين يود أن يذكر لنا أن جميع القوى البشرية المعقدة التركيب هى التى تحرك الإنسان تبعاً لرغبته . . . وكذا (حبه) وبهذا المعنى فإن لفظة الحب ، هنا تغطى معنيين أو نظامين : الأول يشتمل على القوى البدائية مثل العشق والعواطف والميول فى كل أنواعها ، والثانى يشمل الاختيار الحر . فالمعنى الأول من عواطف وعشق وميول يكتشفه الإنسان فى ذاته ، أما الاختيار الحر فإن الإنسان يقفحه على ذاته .

وهكذا فإن أوغسطين يقول بمفهوم الواجب والإرغام duty and obbigation ومن ثم يصل أوغسطين لنقطة هامة جديدة فيذكر أن الرغبات المتصارعة والمتصارعة داخل الإنسان من عواطف وميول ودوافع وأهواء تشكل مجتمعة ما يبع ومصادر الأمثال الإنسانية . وعلى ذلك فهي تمثل الطبيعة الأخلاقية أو السلوكية للإنسان . ولكن الإنسان بوصفه مخلوقاً عاقلاً يفاضل بين جميع هذه الرغبات في نفسه ويختار منها ما يتفق وطبيعته . وتلك هي حرية العقل في الاختيار وإصدار الأحكام وهي تتبع بالضرورة الإرادة . غير أن أوغسطين يميز تماماً بين الرغبة والإرادة . . ولنضرب مثالا نوضح به الفرق — عند أوغسطين — بين الرغبة والإرادة (العزيمة) : ويبدأ تصنيف الرغبات إلى نوعين ، الأول هو الرغبة العليا .

• أحد النبلاء على وشك الذهاب ليتناول طعام الغداء في Hall وفجأة استقبال مكالمات تليفونية . وبمعرفة المتحدث ومعرفة المدة التي تستغرقها المكالمات يقول لنفسه : « أستطيع أن أنهى هذه المكالمات في ظرف دقيقتين ، وبذلك سأتأخر قليلا عن ميعاد الغداء ، وهذا ليس موضوعاً خطيراً ، . .

من الواضح هنا في حالة هذا النبيل أن رغبته في الذهاب إلى Hall لتناول وجبة الغداء هي رغبة أقوى من رغبته في الرد على التليفون ولكنه رغم ذلك لم يحقق رغبته الأقوى في الذهاب إلى Hall وإنما حاول تحقيق رغبته الأدنى في الرد على المكالمات وتلك هي الإرادة . وهو هنا يحاول أن يوفق بين الرغبة (الرحيل) والواجب (الرد على المكالمات) أما إذا كانت المكالمات مثلاً عبارة عن تذكرة للمسرح ، فإن الصراع داخله هنا سيكون بين رغبتي وليس بين رغبة وواجب

وهنا يحدد الانسان بمحض إرادته ويختار أى الامور يفعل وأياها يترك وبناء على ذلك يكون الفعل الانساني وبناء على ذلك أيضاً يكون المدح أو الذم وهذا الفعل أو ذاك ، ويضيف أوغسطين بأن الإرادة الصحيحة إنما هي حب صحيح . والهدف من الفعل الصحيح هو تحقيق فضيلة العيش الحسن . ويحدد أوغسطين معنى الفضيلة بأنها ، نظام الحب ، .

إن الفضيلة والاخلاق السامية والخير فى الحياة والسلوك أصبح هو موضوع نشأة وتكوين النظام الصحيح ، بالنسبة لقيمة الاشياء فى ذاتها أولاً وفى حياة الانسان ثانياً ، وذلك عن طريق تنظيم هذه القيم وجعلها الأساس للافعال الانسانية والسلوكيات على وجه العموم ، إن حياة الانسان تستمد صحتها من تقديره للاشياء تقديراً جيداً . إن ذلك النظام القويم يظهر القيمة الفعلية للاشياء *gui rerum integer aestimator est* .

إن هذا النظام يدعو إلى الحب الذى يمنع الإنسان من أن يحب ما هو غير جدير بالحب ويمنحه كذلك من تفضيل ما هو جدير بالحب القليل عما هو جدير بالحب الكثير إن مثل هذا النظام القويم المتكامل الأركان يمد الإنسان بالنموذج الذى يساعده — على معرفة ذاته من خلال العمل . إن مثل هذا النظام الذى ينظم — الافعال والسلوكيات الإنسانية ويضع الضوابط على تصرفات الإنسان ويدخلها فى نطاق أو مسار بحيث تتفق والاخلاقيات .

إن مثل هذا النظام يسميه أوغسطين ، به (القانون) . ومن خلال هذا المفهوم فإن القانون عبد أوغسطين مبدأ عام يشتمل فى حده ذاته على كل هذه النظم غير أن القانون الإنسانى قد يكون ظالماً أو مفتقداً للعدالة . وفى بعض الاحيان نجد القوانين الإنسانية لا تتناول كافة السلوكيات الإنسانية ، كذلك هناك نقطة

جامعة جديرة بالملاحظة ألا وهي اختلاف هذه القوانين الانسانية من مكان إلى مكان ، ومن عصر إلى عصر إن جميع هذه القوانين الانسانية والتشريعات البشرية تعرف اصطلاحاً باسم القانون ، .

والقانون هو مقياس وعن طريقه يمكننا أن نمتدح أو نذم السلوكيات الانسانية إن هذا القانون لا يترك أى شكل من أشكال الافعال الانسانية المختلفة إلا وتطرق إليه . إن القوانين والتشريعات الانسانية تشكلت وفقاً لحاجات المجتمع وتطوراته التاريخية ، ولهذا كانت سمّة القانون والتشريع الانسانى هي التغير والتجديد المستمر وفقاً لاحتياجات المجتمع التى تتغير وتتطور من عصر إلى آخر .

وهو كما يتضح من مفهومه هذا أنه يختلف عن القانون الالهى الذى يميزه الثبات ويتصف بالعمومية والشمولية بحيث تدخل فى نطاقه وتندرج تحت لوائه كل السلوكيات البشرية .

إن هذا النظام هو قانون الله يظل ثابتاً لا تمسه يد التغير والتردد وهو يأخذ مكانه فى روح الشخص الحكيم فيوجهه ويرشده إلى الطريق القويم وهو يساعد الانسان على فهم الاشياء فهماً جيداً . إن إدراك هذا النظام وفهمه هو الحكمة بعينها وعلى أساسه يعمل العقل موجهها ذاته من ناحية والسلوكيات الانسانية من ناحية أخرى وفقاً لذلك القانون الالهى .

ويبدو أن أوغسطين قد استوحى فكرته هذه من الفكرة السابقة التى قال فيها بوجود حقائق أبدية فى العقل البشرى وعلى هذا فإن القانون الابدى يتطابق ويتماثل مع الحقائق الابدية وهذا ما يفسر بمتهى البساطة وجهة نظر أوغسطين فى السلوكيات البشرية . ولاهمية الاحكام الاخلاقية عنده نجدده يصف القانون

الأبدى بأنه شعاع صادر عن الحقائق الأبدية يتجه نحو العقل البشري وعلى هذا فان نظرية الإشعاع الإلهى كما نلاحظ قد ارتبطت عند أوغسطين بالقيم الأخلاقية وعلى ذلك فالضمير الإنسانى ما هو إلا عقل يعرف جيداً القانون الأبدى والقانون الداخلى ينطبع فى القلب ذاته .

Lex intima, in ipsa corde conscripta

فالضمير عبارة عن فكر قوته مطابقة وسلطته غير محدودة لأن حكم الضمير مشاركة لفكر الله الخالق فالعقل يعرف ذاته بالنور الإلهى عن طريق الفكر . ويكتب الفكر قيمته من نور الحقيقة .

إن الوعى العقلى يمثل هذا النظام هو الذى يودى إلى الفضيلة ؛ لأن الفضائل هى التى رتبت هذا النظام وهذا النظام يوجه الرغبات الإنسانية إلى التوازن وهذا بدوره يحقق السعادة beatitude التى تتحقق عند رؤية البعض . إن الحياة الإنسانية ما هى إلا حلقات مستمرة للكفاح الأخلاقى الذى يهدف إلى أخذ الطريق المؤدى إلى السعادة .

الفصل السابع

الله والعالم

الله والعالم :

إن النظام هو تعبير عقلي في العقل الإنساني فالنظام العقلي يهدف إلى إصدار الأحكام على أن يكون الحكم صحيحاً . إن النشاط الإلهي دائماً ما يحقق هدفه هدفه الذي قام الفعل الإلهي من أجله . فالعالم المخلوق إنما هو نتاج أو ثمرة تفعل الإلهي ، ولهذا فهو يقوم على نظام عقلي محكم منبثق عن حكم الله . وهكذا يحاول أوغسطين من خلال النظام في العالم أن يوجد صلة بين العالم والله غير أن نظام جميع الأشياء ليس محددًا بوظيفة واحدة وإنما له أهداف متنوعة بهدف لتحقيقها وحينما يتحدث أوغسطين عن النظام الذي نراه في العالم الذي يرى يراه نسخة مبسطة من النظام في العالم العلوي من حيث مصادره ومنابعه الأصلية ؛ فالله صورة نعرفها بمناقشتنا للتوضعات الدينية . إن أوغسطين يؤمن بأن نظام العالم تماماً كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهي ونشاطه غير أن أوغسطين لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلى إثبات وجود الله وكيونته وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم ، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف أوغسطين إلى الوصول إلى الأخلاق والعقيدة . وفي مؤلفه الشهير « الاعترافات » نجد قد فكر في الوصول إلى الشعور بجمال المخلوقات والنظر إلى نظام العالم على أنه نتيجة للنظام الأخلاقي .

ومن الواضح أن محاولة أوغسطين لإثبات وجود النظام والجمال في العالم تهدف من وراء ذلك تقرير مسؤولية الله عن هذا النظام والجمال في العالم ؛ فالله قد خلق العالم ووضع نظامه وهو يهتم به ويصرف شؤونه وإننا لنرى الله من خلال العالم أي من خلال نظام وجمال العالم . فنحن نعبد الله وتقدر صنعته . وامل ذلك يؤدي بنا في النهاية لتأكيد وجود الله فنحن نرى الله في العالم والوسيلة

هى الإشعاع بالتنوير الإلهى . فالمعرفة الإنسانية تبحث عن الفهم والإدراك الكامل لموضوعاتها وحينما تنجح فى تلك المهمة فإنها تصبح معرفة حقيقية . أما المعرفة الإلهية فإنها لا تبحث عن موضوعاتها بل تخلقها وهى معرفة حقيقية على الإطلاق وهكذا فإن المعرفة الإنسانية معوضة للصواب والخطأ أما المعرفة الإلهية فهى الصواب بعينه وعلى ذلك فإن المعرفة الإلهية للأشياء هى فعل خلاق يهب الوجود للمخلوقات فى البداية ثم يعتق ويهتم بشئون هذه المخلوقات بعد ذلك ، المادة التى تخلق فيها الأشياء إنما هى من صنع الله الذى خلقها وأوجدتها من العدم .

وبعد هذا العرض الذى تعرضنا فيه لمناقشة عقيدة الخلق عند أوغسطين يوجد سؤالان ينشآن من وجهة نظره فى الخلق وهما سؤالان ذوا بعد فلسفى . فالأول يختص بمعالجة أوغسطين للزمن والآخر يختص بنشاط ووظائف المخلوقات على وجه العموم .

أما مشكلة الزمن عند أوغسطين فقد كانت نتيجة مباشرة لعقيدته فى الخلق من العدم (من غير شيء) *ex nihilo* . وإذا كان الخلق قد تم بالفعل من غير شيء ، فعنى هذا أنه بداية مطلقة ، ولم يكن شيء قبله . ومن هنا تأتى مشكلة الزمن . . فإذا كان العالم قديماً ، بلغة أرسطو ، لم تكن هناك مشكلة أما أن يكون العالم حادثاً فعنى هذا أنه لم يكن — له وجود فى فترة من الفترات . . تلك التى سبقت خلقه . . وهنا نقسأل : ما حكمة الله فى اختيار هذا التوقيت لخلق العالم لماذا لم يخلقه قبل هذا الزمن أو بعده على سبيل المثال ؟ . ويبدو أن أوغسطين يرى أنه قبل خلق العالم لم يكن هناك زمن وذلك لأنه يعتبر الزمن عبارة عن أحداث جزئية أو عبارة عن سلسلة من الحوادث ؛ لأن الزمن ما هو

إلا علاقة بين الأشياء والأحداث ، ثم يعود أوغسطين مرة أخرى ليصف الزمن كما لو كان حادثاً أو سلسلة من الأحداث . . . ولكن كل هذا يؤدي بنا لتساءل : ماذا حدث قبل الزمن ؟ ، وهو سؤال يتشابه مع أسئلة العصر الحديث كأن نسأل مثلاً : ماذا حدث قبل عام ١٤٩٢ ؟ ، .

ولنتأقش مفهوم الزمن من الناحية اللغوية . الزمن إما ماضى أو حاضر أو مستقبل . أما الزمن الماضى فهو يشير إلى شىء لم يعد موجوداً الآن ونسميه « ماضى » فنقول أن هذا الشىء أو ذاك « كان » ، ولا نقول « سيكون » . وبالمثل فإن الزمن المستقبل ليس له وجود فى الحاضر ولكنه « سيكون » . وهكذا يظل الزمن المضارع وحده يمثل التعبير عن الحقيقة - الواقعة - ولكن ما هو الزمن المضارع ؟ إنه هذا العام . . وهذا الشهر . . وهذا اليوم . ولكن إذا كان اليوم ولكن إذا كان اليوم ٢٤ ساعة فإن الساعة قابلة للانقسام لا إلى دقائق فحسب بل إلى ثوانى ، وكذلك إلى لحظات . والمحصلة أننا وجدنا أن الزمن المضارع هو النقطة التى يتحول عندما المستقبل إلى ماضى . ويذكر أوغسطين أننا نقيس الزمن ومروره بوعينا له .

وفى الوعى العقل ، فإن أوغسطين يقترح أن كل ما هو ماضى بالفعل له وجود حاضر فى العقل ، وبالتحديد فى الذاكرة وأن المستقبل نوع من التنبؤ .

ولكن أوغسطين لم يذكر أن معنى كلامه هذا أن الماضى والحاضر يوضحان الحقيقة ، ولكنه فقط يصف الماضى والمستقبل بأنها حاضران فى الذهن وبالتحديد فى الذاكرة . كذلك يرفض أوغسطين اعتبار الزمن نوعاً من أنواع الحركة . على أية حال فإن أوغسطين يؤمن بإدراك العقل الزمن . . ويعتقد أن إدراك العقل

وإنما هي قدرة حكيمة *Potentia virtute* . ورغم أن أفعاله في العالم هي خلق الأشياء . . رغم كل ذلك فإن الله لا يحدد بطبيعة خلقه . . وذلك لأن قوته غير محدودة فهو قد خلق الأشياء وأوجدما ، ولكنه لم يخلق ولم يهدر عن أحد غير ذاته . . إنه وجود كامل في ذاته وبذاته . . ونحن لانستطيع أن نصفه بأي شيء فهو فريد لا يماثله شيء على الإطلاق . . فقدرته مطلقة وقوته لا يحدما حد . إن توافق حادث معين مع النظام الطبيعي فإننا نستطيع القول بأنه قد سبب بواسطة عوامل متنوعة تشكل في مجملها القانون الطبيعي . غير أن السبب الأول والعلة الأولى لجميع الحوادث هي الله . . وإذا كنا نرجع الأحداث والشواهد المرئية لأسبابها القريبة فإن هناك عن الأفعال ما لانستطيع أن نرجعه للقانون الطبيعي . . ولدينا الكثير من الأمثلة على بعض الحوادث والأفعال التي تخطف الناموس الطبيعي وطرمت النظم المكونة أرضاً . . كما يحدث في المعجزات بحيث يتعطل القانون الطبيعي عن العمل . . فإذا سلمنا بأن الله هو واضع نظام العالم ومشكل قوانينه ومستته فإننا نتقيد أيضاً بأنه وحده القادر على خرق هذا الناموس ببعض الأفعال الخارقة للطبيعة مثل المعجزات . فلا يوجد شيء يحد من حرية الفعل الإلهي في الطبيعة . ولكن على الرغم من ذلك فإن الله يحترم ويقدر طبيعة مخلوقاته فيقول أوغسطين :

« إن الله يحكم كل الأشياء التي خلقها بطريقة تسمح لهذه المخلوقات بأن تسلك السبل المناسبة لهم . . »

وعند هذا الحد نجد أنه من المناسب أن نقطع هذا العرض الذي تناولنا فيه فكر أوغسطين في طبيعة العالم المخلوقة . وهو خطوة بناءة على طريق البحث

الأوغسطينى الذى يهدف للوصول إلى الحكمة التى يسميها أوغسطين « الفلسفة » ،
 Philosophia . ولقد كان منهج بحثه الذى بدأه منذ شبابه يقوم على برنامج
 ينص على :

« رغبتي هي أن أعرف الله وأن أعرف روحى — لا شيئاً آخر
 مهما كان هذا الشيء » .

الباب الثاني

القديس توما الاكويني

الفصل الاول : حياته ومؤلفاته .

، الثاني : النقل والعقل أو الدين والفلسفة طريقا للمعرفة .

، الثالث : الصلة بين الاكويني وأرسطوطاليس .

، الرابع : طبيعة المعرفة البشرية .

، الخامس : الله .

، السادس : الانسان والأخلاق .

، السابع : خاتمة .

الفصل الأول

حياته ومؤلفاته

حياله ومؤلفاته :

ولد توما الاكوينى St. Thomas Aquinas عام ١٢٢٥م فى مدينة اكوينو الواقعة بين روما و نابولى ، لأسرة ايطالية ارستقراطية ذات نفوذ سياسى فى ايطاليا . وفى صباه أوفدته أسرته لدير الراهب بنيدىكتى Benedictine فى مونت كاسينو Monte Cassino لمدة تسع سنوات متتالية تعلم فيها العلوم المدرسية . وفى عام ١٢٣٩ التحق بجامعة نابولى ، حيث واصل دراسته الجامعية ، والتحق بطريقة الدومينكان . ومع أن أسرته لم ترضى عن هذا الاتجاه ، وحاولت أثناءه عنه لدرجة سجنه ؛ إلا أن توما أصر على نهجه ولم يتخلى عن مبادئه .

ونتيجة للضغوط الأسرية التى تعرض لها ، رحل إلى باريس وتلذذ فى الفلسفة واللاهوت على ألبرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات متتالية من عام ١٢٤٨ وحتى عام ١٢٥٢ ، وأثناء هذه الفترة أخذ فى الاطلاع والدرس والتدوين ، وقد أعجب به الأستاذ أيما إعجاب . وحين ارتحل ألبرت الكبير من باريس إلى كولونيا رافقه توما الاكوينى ، ثم عاد قافلاً إلى باريس مرة أخرى ، وهناك بدأ فى تفسير الكتاب ، وأظهر براعته العلمية مما جعل الطلاب يعجبون به ويقبلون على دروسه ، ونال لقب الاستاذية فى اللاهوت عام ١٢٥٦م وفى عام ١٢٥٩ عاد توما الاكوينى إلى روما ليتولى التدريس فى مدرسة البلاط البابوى ، وهناك درس أرسطو على غايوم مورىكا ، من النصين اليونانى والعربى والشروح التى وضعت على الاصل . وقد توفى توما الاكوينى عام ١٢٧٤م غلظاً وراءه بعض المؤلفات الهامة هي :

١ — الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles ومضى ما يطلق عليه الخلاصة الأولى .

٢ — الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica ، وهو لم يتم هذه الخلاصة وقد علق المؤرخون على هذا بأن التأمل والاسترسال الفكرى حالاً بينه وبين وبين مواصلة الكتابة التى توقف عنها تماماً فى ديسمبر عام ١٢٧٣ . أضف إلى هذا أن توما الاكوينى وضع شروحا لأعمال أرسطو ظلت موضع الاعتبار طول فترة العصور الوسطى ، ومن أهمها :

- (١) تفسير العبارة
- (٢) البرهان
- (٣) السماع الطبيعى
- (٤) تفسير كتاب السماء والعالم
- (٥) الكون والفساد
- (٦) كتاب الآثار العلوية
- (٧) كتاب النفس
- (٨) الحس والمحسوس
- (٩) ما بعد الطبيعة
- (١٠) الأخلاق
- (١١) السياسة

ومع هذا يشير الكتاب إلى أن مؤلفه ، الخلاصة اللاهوتية ، يعتبر من أهم ما كتب حيث وجه جهوده لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره ، حتى انتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين الأعوام (١٢٧٠ — ١٣٢٤) .

لقد كان توما الاكوينى بحق فيلسوفا للكنيسة الكاثوليكية ، وكثير ما قدم
 الآخرون وعرف بلقب « الطبيب الملائكى » ، Doctor Angelicus ، وهذا
 اللقب من الألقاب الشرفية التى كان يتمتع بها فلاسفة العصور الوسطى. كما وعرف
 أيضاً بأنه « طبيب العامة » ، Doctor Communis ، ويقصد بهذا اللقب الشخص
 المختص بعامة من يتعلق بالكنيسة الكاثوليكية . إن توما الاكوينى يستحق كل
 هذا التبجيل والاحترام فى تاريخ الفكر الفلسفى ، ليس بوصفه فيلسوفا لامونياً ،
 ولكن بوصفه فيلسوفا خاص مشكلات هامة تتعلق بالحياة الروحية الانسان .

أما عن أسلوبه ، فإن أسلوب توما الاكوينى الأدبى فى التعبير عن أفكاره
 جاء نموذجاً يتسم بالجفاف ، كما يتصف بفقدان جاذبية الذاتية ، وفيه تفصيلات
 جزئية دقيقة ، بل ومفرطة فى الدقة ، كما أنه يتناول مجادلات ومناظرات جادة ،
 ونقاش وتحاور صريح وبشاش خال من الصنعة اللفظية والمنمقات الأدبية التى
 تشيع فى كتب الأدباء والشعراء . وإذا قارناه بالقديس أوغسطين ، على سبيل
 المثال ، نجد أنه لا يشير إلى نفسه فى كتاباته ، وكذلك لم يستعمل صيغة الشخص
 الاول المنفرد ، وهذا يعنى أن أفكار الذات من أخص صفاته الشخصية التى
 ظهرت فى أسلوبه وكتاباته . وعلى الرغم من ذلك ، فنحن نستطيع من وراء سطور
 أعماله أن نتحقق من شخصيته وسماتها : فهو رجل نادر الوجود ، يتمتع بالصفاء
 والحياة والاخلاص ، ويتصف برجاحة العقل ، ويندر وجوده من حيث قدراته
 العقلية للفذة التى أفرزت نسيجاً فكرياً فمالياً . ومن العبث أيضاً أن نتصوره
 كرجل بلا أخطاء ، أو أنه فوق النقد . كذلك فإن عظمة كتاباته وأفكاره مستخفى
 وستظل غامضة إذا حل الاعجاب محل النقد الأمين . إنه إذا تحرر دارس توما
 الاكوينى من أى تعصب دينى ، ومن أية أحكام قبلية أو مسيئة ، فإنه حتماً
 سينجز عملاً جيداً يتسم بالحياة .

ومع أننا نجد النظرات النقدية الكاثوليكية تناولت أعمال توما الاكوينى تناولوا يتسم بالاعجاب والثناء ، يتضح لنا من الناحية الاخرى أن النظرات البروتستانتية وغيرنا من المذاهب لا تتوافر لمعاييرها النقدية عدالة التقييم ونزاهة النقد لفلسفته . لكننا نعتقد من جانبنا أن عقلية توما الاكوينى تختلف تماماً عن أفكار «مارتن لوتر» Martin Luther . ومن ثم لكى تكون محابداً فى الحكم على الآخرين يجب أن تتحرر أولاً من أى أفكار مسبقة ، ومن أى أحكام قبلية .

إن توما الاكوينى يعترف صراحة أن الميتافيزيقا Metaphysics عمل لا طائل تحته ، ^{منتدى الفكر الأركمى} ^{www.abdullah.net} ^{https://www.abdullah.net} ، وأن الأفكار الدينية ليست سهلة الفهم ؛ إلا أنه من الممكن تفسيرها وشرحها باعتبارها أحداث سبكو - اجتماعية Psycho - Serial events . ومن هذه النقطة نصل إلى الملامح الرئيسية فى فلسفة توما الاكوينى .

يعتقد توما الاكوينى أن الكون Universe يمكن ادراكه ، وهو سهل الفهم ، وأن مكوناته وقوانينه يمكن ادراكها عن طريق الفكر الانسانى المحدود ، وعن طريق تتبع ظواهر الكون الواحدة تلو الاخرى وتجميعها فى النهاية نستطيع أن نصل لفهم كامل لحقيقة الكون . وكذا يعتقد أن هذا الكون ذا طبيعة عليا ، وأن هذه الطبيعة العليا الخارقة أبدعها الله الذى هو سبب وجودها ؛ وغنى صدرت الطبيعة . كذلك يعتقد توما الاكوينى أن الاتصال قائم ومستمر بين هذين الطرفين ؛ المبدع والمبدع ؛ لأن الانسان كائن ومخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا ، ويمكنه أيضاً أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه . وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الربط بين الله والعالم . . . بين السبب الخارق للطبيعة ، والنتيجة (الاثر) الطبيعية ، أى أن الصلة هنا بين

سبب ونتيجة . . . بين خالق ومخلوق ، أو واجد وموجود . هذه النقطة تعد من السمات الجوهرية في فكر ومتقدمات توما الاكوينى ، وهى ، فى اعتقادنا ، نزعة لاهوتية تماماً ، بالإضافة إلى كونها فلسفية . إنها السمة الجوهرية فى تصور توما الاكوينى للانسان وكيفية إدراكه ، هى أيضاً إحدى أهداف فلسفته .

إن الحقيقة والفهم الذى يجب أن نسمى إليه يتمثل فى محاولة فهم وإدراك طبيعتنا ، لأن الحقيقة ، والعقل الانسانى قادر على إدراكها . إن العقل يدرك الكليات ابتداءً من الجزئيات ، وتتبع ظواهر الكون الواحدة بعد الأخرى وتجميعها فى العقل الانسانى ؛ تنتج عنه المعرفة الكلية لهذا الكون .

ولذلك فإن دراستنا لفلسفة توما الاكوينى ستكون مكافأة منا ، لأولئك الذين شاركوه إيمانه بأن العقل الانسانى قادر على استيعاب وفهم الانسان والكون . إن فلسفة توما الاكوينى ، فى كل جوانبها ، محاولة لفهم العلاقة بين القوى العاقلة للانسان ، من خلال فهم العلاقة بينها وبين الإله الخالق المخلص هند المسيحيين بوصفه عقلاً محضاً وروحاً خالصاً ، وذلك كله من خلال فهم الكون .

الفصل الثاني

النقل والعقل

أو

الدين والفلسفة

طريقا للمعرفة

النقل والعقل أو الدين والفلسفة طريقنا المعرفة :

إن من أهم الحقائق عن العصور الوسطى Middle Ages أنساعها الهائل زمانيا ، حيث تبلغ قرابة الألف عام . ويجب أن نسلّم أن الرتم في زمان العصور الوسطى كان رتيباً في كل أمور الحياة بالمقارنة بما هو عليه الآن . وكذلك كان الحال فيما يتعلق بعالم الأفكار The World of Ideas في العصور الوسطى لقد كان بطيئاً ومتشككاً . غير أنه لا يحق لنا أن نحصّر أفكار العصور الوسطى في هذا النطاق ، وأن نعامل هذا العصر على أنه عصر غير شيق ، لأن فترة الركود والظلام لم تستمر طوال فترة العصور الوسطى وحق نهايتها . ففي خلال عام ١٥٠٠ بزغت الحركة الفكرية ودارت عجلة العلم الحديث ، ولعلّت في الأفق باكورة الفكر الفلسفي المنقن . لقد نال توما الاكوييني في فترة العصور الوسطى ، وقرابة نهايتها ، فقد ولد عام ١٢٢٥ ، وعاش وتعلم في هذه الفترة . ولقد تحدت طبيعة فلسفته بما تلقاه من تعليم وأفكار ومعتقدات شخصية ، وتأثرت بفكر من سبقوه ، ومن عاصروه ، من الفلاسفة واللاهوتيين . وشغلت أفكاره نقطة تحول هامة وخطيره في تاريخ العصور الوسطى ، فأثرت في عصر من جاءوا بعد وفاته في عام ١٢٧٤ م .

وجدير بالملاحظة أن القرن الثالث عشر الميلادي ، وكذا القرن الرابع عشر قد شهدا أحداثاً معينة وتطورات كبيرة أثرت في تاريخ الفكر ، وأثرت أيضاً بصورة كبيرة في المناخ الروحي للعصر الذي نعيشه الآن . وقد يعتقد البعض أن ذلك يوجع لتضارب وجهات النظر بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستانتي

Protestant الذى أخذ شكلاً صريحاً وجاداً لأول مرة فى هذه الفترة حيث ظهر فى شكل نظريات مذهبية محددة .

وفى اعتقاده الشخصى أن الاهتمام الايديولوجى الجوهرى فى العصور الوسطى تمثل فى العلاقة بين اللاهوت Theology (الدين) والفلسفة Philosophy بين النقل (أو الايمان Faith) والعقل Reason . أو بعبارة أخرى بين الايمان الذى يقذفه الله فى قلبه ، والنظر العقل الذى يتوصل اليه بنفسه .

فى ظل هذا المفهوم أصبح الايمان نوعاً من أنواع المعرفة ، ولكنه ليس النوع الوحيد للمعرفة المتاحة للانسان ، (فى عالم العصور الوسطى) ؛ لذا ربطتوما الاكويينى معرفة ما وراء الطبيعة أو ما هو مجاوز بمعرفة الطبيعة ، وبذا أصبحا نمطا للمعرفة عنده . المعرفة الاولى عنده ايمانية يستمدّها الانسان من داخله ، أما الثانية فهى معرفة مادية يستمدّها من عقله وحواسه . لقد آمن نوما الاكويينى بأن الحقيقة واحدة سواء أختص بها العقل فأصبحت حقيقة استنتاجية وقياسية ، أو أختص بها الدين فكان السبيل إليها الايمان والتصديق بالقلب . إن العقل والعقل فرعين من فروع المعرفة يعتمدان على مصدرين مختلفين من مصادر المعرفة ، وقد يكونا ملائمين أو غير ملائمين بالنسبة لبعضهما ؛ إلا أن المشكلة هنا تتمثل فى أن الايمان (أو النقل) لا يمكننا تصوره ، لأنه وجهة نظر عاطفية ، أو لأنه أمر غير عقلانى . إن التصور العقلانى Intellectual Conception للايمان — على ما يبدو — هو نقطة الالتقاء المميزة والمشاركة التى يلتقى عندها فلاسفة العصور الوسطى .

توجد ثلاثة طرق مختلفة تتناول الصلة بين النقل والعقل (الدين والفلسفة) ؛

وسوف نستخدم هذه الطرق كخلفية أساسية لفهم الطريق الرابع فى النظرة للصلة بين الدين والفلسفة ، وتلك هى طريقة القديس توما الاكوينى .

لقد لخص د تيرتوليان ، Tertullian فى القرن الثانى رآيه فى الصلة بين الايمان ، أو الاعتقاد الدينى ، والفكر الفلسفى العقلى ، فى عبارة مأثورة يقول فيها : أنى أؤمن لانه لا يوجد شىء معقول ، Credo quia absurdum تلك هى عبارته التى حملت لنا وجهة نظره من مشكلة الله بين النقل والعقل . كذلك هناك عبارة المسيحيين الذين يكتبون بالايمان وحده كصدر أوحد للمعرفة ويقولون : نحن لا نرعب فى برهان أبعد من إيماننا ، لان ذلك هو ايماننا الراسخ والذي لا نؤمن بأى شىء معه ، إنه متفرد بذاته ، كاف ، لا يحتاج لايمان بجانبه . من الواضح فى هذه القضية أن الفلسفة ليس لها أى دور فى اللاهوت ، وأن الفلسفة واللاهوت يبدوان كعدوان لدودان يقفان على طرفى نقيض .

إننا نحمد نفس وجهات النظر شائعة ومألوفة فى العصور الوسطى ، حيث تتنافى الفلسفة مع النفايد الدينية ، وحيث ينظر اللاهوتيون للفلسفة نظرة ازدراء ويحذرون من أضرارها . ولكن يجب علينا أن نذكر أنه فى بادىء الامر لم يكن هناك أى منافسة بين الفلسفة واللاهوت ، حيث كانت الفلسفة بعيدة عن مس معتقدات الانسان ، حتى وعندما بدأت الفلسفة تتدخل فى المسائل الاعتقادية ، ظلت بعيدة عن منافسة الدين ، من حيث أهدافها وأغراضها . وما يعنينا فقط إنما هو الهدف الذى يعتبر محور الاهتمام ، وإلا ماهى وظيفة الايمان ، بل ووظيفة المسيح نفسه ، إذا استطعنا أن نكتسب الفراسة المطلوبة ونفاد البصيرة اللذان يمكننا من الخلاص مستخدمين فى ذلك كافة قوانين الطبيعة ؟ وإذا نمكننا من ذلك ، فما هى ضروره الايمان ؟ وما هو دور المسيح ؟

أنه من خلال دراسة هذه النقطة جيداً نستطيع أن نتبين بوضوح أن
 • تيرتوليان ، يفترض من وجهة نظره أن تفسير الحقائق السماوية المنزلة أمر
 لا طائل من ورائه ، واسنا في حاجة إليه ؛ ومعنى ذلك أنه يجب علينا أن نؤمن
 بالانجيل كحقيقة لا ريب فيها دون جدال أو تفسير .

أما التقليد الثاني الهام وهو الذى يعطى الأفضلية للإيمان (النقل) على
 الفلسفة (العقل) فهو مرتبط بالقديس أوغسطين ، وهذا التقليد يشير إلى الاحتياج
 للمحاولات العقلانية ، ويعترف بإمكانية المعرفة عن طريق العقل ، ولكن بشروط
 ومن ثم فهو يضع ثلاثة شروط للمعرفة من هذا النوع ؛ الشرط الأول أن تكون
 المعرفة في الديانة المسيحية ذاتها . والثاني في الكمال الإلهي .

وأما الشرط الثالث فيتمثل في الإسهام في جمع شمل المؤمنين . وشعار هذه
 الوجهة من النظر هو : « أعتقد أنه بإمكانى أن أفهم ، Credo ut Intelligam
 أو بالعبرة الإنجليزية I believe that I may understand » ، غير أن أى فهم
 عقلاني Intellectual understanding للأمور الدينية أو غير الدينية ، يشترط
 فيه لائتماء للعقيدة المسيحية ؛ بمعنى أن الديانة المسيحية هي المحور الذى يحدد
 فهم واستيعاب كافة الأمور دينية كانت أم عقلية ، وهذا هو مذهب « الفيض
 الإلهي المقدس ، divine illumination للفكر البشرى . أما اشعاعات الإنسان
 الطبيعية . مثل العقل والذكاء والفكر فيجب أن تشبع بالله أولاً وتؤمن به ، ومن
 هذا المنطلق تبدأ بعد ذلك في التفكير واستيعاب الأمور التي ترغب في مناقشتها
 وفهمها . لذلك فإن مجمل هذه الظاهرة تدعو لكي يكون الإيمان كعقيدة دينية
 جوهرية يجب أن يكون قبايياً ، وأن يسبق أى فكن ، ولا ينطلق إلا من خلاله
 ومن خلاله فقط لاستيعاب أى فكر . وعلى ذلك فإن المعتقدات المسيحية

لا تعتمد على أية براهين عقلانية ، ولا تتطلب ذلك لأنها أمور مسلم بها في ذاتها ،
ابراهين تكتسب قيمتها فحسب من كونها توضح أن العقائد الدينية مسلم بها
وهي في حد ذاتها ضرورية ضرورة منطقية .

لكن دعنا الآن نتساءل : لماذا أذن الرغبة في الاستيعاب والفهم العقلاني
طالما أنه ليس ضروريا للإيمان؟ ولماذا إذن محاولة الفهم؟ وما هي جدوى عبارة
و اعتمد أنه بإمكانى أن أفهم ، ؟ إن الوحي هو كلمة الله ، والكلمات ترسل من
السماء لكي تستقبل وتفهم . ولكن الفهم الكامل والتام لكلمة الله كحقيقة سوف
يظهر في الدار الآخرة بعد الممات . إن الرؤية السعيدة لله تعد غاية عظمى وهي
رؤيا عقلانية محضة . لقد وصف د أوغسطين ، جوهر ومصدر القداسة على أنها
« فرحة الوصول للحقيقة ، *Gaudium de veritate* . إلا أن الانسان هنا ،
على هذا العالم الارضى ، عطش للسعادة ، وأى حقيقة ، مهما كانت ، يصل اليها ،
سرف تخدم هذا العطش والاحتياج للسعادة . وهكذا فإن فهم الحقيقة على أنها
« النور الطبيعى ، *natural Light* في هذه الحياة الدنيا ما هو إلا رمز أو
نموذج للسعادة المنتظرة في الحياة الأخرى .

هكذا نجد أن قوام هذا التقليد هو تحويل الايمان من مجرد عاطفة إلى بناء
عقلاني منطقي ، ومن ثم فإننا لا نجد فارقا واضحا — في هذا التقليد — بين
اللاهوت والفلسفة ، فالاثنان يشكلان ضرحا واحدا مشتركا هو في النهاية « الايمان »
وهما مختلطان مع بعضهما البعض ، نجد أن الايمان (النقل) ن السبق والافضلية
على الفلسفة (العقل) .

أما التقليد الثالث الذى نرى أنه من الضروري ذكره — العقل في الارسطية
العربية واللاتينية ، وهذا فقط نستطيع أن نتحدث عن أسس العقل على العقل

(الفلسفة على الدين) . إن الجزء الأكبر من كتابات أرسطو . بل ومعظم آرائه الفلسفية الهامة لم تكن معروفة في أوروبا المسيحية لعدة قرون . لقد عاش أرسطو بفلسفته بين العرب وكانت فلسفته الطبيعية وميتافيزيقاه تدرسان خلال القرن التاسع الميلادي . أما في فترة القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي فقد نبشت في العربية العربية مدرسة من شراح أرسطو ، ويرجع ذلك لسبب هام وهو أن أسبانيا في ذلك الوقت كانت أرضاً عربية ، كذلك فإن الثقافة الأوروبية كانت قادرة على تجديد اتصالها بأرسطو في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي . وما يعنيننا من هذا التطور هو المشكلة التي أوجدها الاصطدام بين القرآن والكتابات الأرسطية إنه اللقاء على أرض إسلامية بين الدين والفلسفة . في تلك الفترة كان الدين الإسلامي قد استقر تماماً ، كما أثبتت الفلسفة الأرسطية كفاءتها ، وأصابت قدراً هائلاً من الجاذبية العقلانية ، بما دعى بعض المستنيرين من العرب إلى الاعتقاد بأنها لا تقاوم ، ولذا وجد ما يمكن تسميته بصورة ما التعايش بين الفلسفة الأرسطية والدين الإسلامي ، واقد حدث أن واحداً من أعظم فلاسفة العرب وهو « ابن رشد » Averroës (١١٢٦ - ١١٩٨ م) مزج الدين بالتصور العقلاني على أساس أن القرآن دائماً في حاجة إلى التفسير إن رجال الدين يقومون بمهمة تفسيره ، غير أنهم لا يمتلكون التدريب المناسب للقيام بمثل هذه النبعة . والفلاسفة المحترفون قادرون على إدارة المناقشات المنطقية الضرورية ، وهم كذلك أفدر من غيرهم على تقديم البراهين والأدلة ، وعلى ذلك فإنهم ، وهم فقط المؤهلون لتفسير القرآن . . . أنهم المعدون ليعخدموا الحكم في المصادمات التي قد تنشأ بين العقل والنقل (الفلسفة والدين) .

إن أفضل وسيلة يجب أن تتبع لذلك الغرض تقوم على أساس الفصل التام بين

الدين ورجال الدين من ناحية والفلسفة والفلاسفة من ناحية أخرى. ومع ذلك
إذ حدث تصادم بين الفلسفة والدين ، فإن للفيلسوف الحق في إختيار طريقه .
لقد كان هدف هذه الاتفاقية متمثلاً في إيجاد صيغة للتعايش السلي بين الفلاسفة
ورجال الدين .

إن الجزء الأكبر من اسبانيا — موطن ابن رشد — كان أرضاً عربية ،
وذلك في فترة القرن الثاني عشر الميلادي ، ولم تكن الرشديـه Averroism قد
عبرت بعد إلى حدود أوروبا المسيحية. ولكن بحلول القرن الثالث عشر الميلادي
وصلت الرشديـه اللاتينية Latin Averroism ، أو المسيحية ، لجامعة باريس .
وكان من الواضح منذ البداية أن أفكار ابن رشد تحفظ السبق والافضالية للعقل
على القل . على خلاف نظرة أوغسطين - انسلم . لقد أشارت أفكار ابن رشد
أنارات ضمنية إلى أن الفلسفة لم تعد تابعاً أو خادماً ، وإنما أصبحت تسود
اللامرت . وقد كانت هذه أنارة لبداية التيار الارسطي العقلاني الذي بدء يظهر
من جديد ، إلا أن المشكلة ظلت قائمة في العلاقة الوظيفية بين الفلسفة والدين . فما
هي وظيفة الفلسفة ؟ وما هي وظيفة الدين ، إذن ؟ لقد أصبح الصدام وشيكاً ،
وتطلب ذلك إجراء عملية تسوية أو توفيق بين المزايم المتعارفة ، بما استدعى
العشور على حلول جديدة . ولقد قدم توما الاكويـني واحداً من هذه الحلول .

يعزى إلى توما الاكويـني الجمع بين كثير من العناصر المتناقضة في العصور
الوسطى . وكلمة مركب ، Synthesis تحمل في طياتها غمضة توفيقية للتقييم
والإستحسان اللذان ربما ساعما في الإقاع أكثر من إسهامهما في الإستيعاب . لذا
وجب علينا أن نعترف أن توما الاكويـني بدأ يحى التوفيقية اليونانية في الفلسفة
الوسيطـة ، فخلق من الأفكار نسقاً متوافقاً بحيث تتعايش العقيدة الدينية المسيحية

تعايشاً منطقياً مع العديد من الأفكار الأخرى، لاسيما أفكار أرسطو وأوغسطين وكذلك بعض أفكار الأفلاطونية الجديدة، حتى أن بعض هؤلاء الفلاسفة وصفتهم الكنيسة بلقب «آباء الكنيسة الأولين» .

هناك انجازين بارزين قدمهما توما الاكويينى فى مجال التوفيقية : أولهما أنه حافظ على عملية الفصل بين الفلسفة والدين ، حيث قدم المعرفة من خلال الايمان وثانيهما اعتقاده أن العقل الإنسانى يستمد معرفته كلها من العالم المحسوس، وهذه السكرة ، كما نرى ، أرسطية الاصل ، وليست من بنات أفكار توما الاكويينى . وقد كانت الإضافة التى ساهم بها توما الاكويينى هى تحديده للعلاقات الوظيفية Relations Functionnal بين الفلسفة واللاهوت أننا نلجأ للعقل وحده نلتبس عنده الحقيقة ، لأن العقل محدود بالمادة ، وكذلك محدود بالحواس ، ولذا فنحن نلجأ للعقيدة الإيمانية لتكون عوناً للعقل فى معرفة الخالق .

غير أننا يجب أن ننوه أن عملية التمييز بين الفلسفة والدين عند توما الاكويينى لم ينتج عنها ثنائية Dualism فى نسقها الفاسق ، لأن تحديد وظيفة كل منهما لم يخل بالوحدة العليا بينهما فى فلسفته . وربما قال قائل أن موضوع المعرفة object of knowledge واحد فى كل من الفلسفة واللاهوت، فكل المعرفة هى معرفة الله Knowledge of Grd أننا نهدف لمعرفة الله من خلال المعرفة ذاتها وأن الوحي يعطينا المعرفة الأمتية عن الله ، وهى معرفة صادرة عن السموات العلا ، أى أنها معرفة من المصدر الاصلى . ونحن نعرف عن طريق الوحي أن الله هو عله ذاته ، وهو أيضا علة كل المخلوقات ، وهذا برهان أرسطى عن المحرك الاول الذى يحرك كل الكائنات ولكنه لا يتحرك ، إنه المحرك الاول ، وهو روح خالصة وعقل محض . إذا كان هذا هو شأن المعرفة اللاهوتية والمعتقدات الدينية

المسلم بها ، فكيف يتسنى لنا إذن الوصول لمعرفة الله عن طريق العقل ؟ يجب
توما الاكوينى على هذا التساؤل بقوله إن معرفتنا العقلية التى توصلنا لمعرفة الله
تأخذ طريقها ابتداءً من المخلوقات ؛ أى أننا نستقرأ مخلوقاته الموجودة فى عالم الأرض
هذا *Per ea quae facta sunt* ، أو بعبارة أخرى : أننا نعرف الله من أسفل .
فعندما تصف طبيعة أى جزء مخلوق ، فعنى ذلك أنك تصف الله ، لأنه لا شئ
مخلوق بدون الله . وهكذا نجد أن سبيل الايمان يعتمد على الإدراك الطبيعى ،
وأن الإدراك الطبيعى يستلزم رسوخ العقيدة ، فهما يخدمان هدفاً واحداً . إن
الهدف الاسمى للإدراك الإنسانى هو معرفة الله ، والهدف الأكثر علواً وسمواً من
ذلك هو التمتع بسعادة رؤيته *visio beatifica* به الممات .

يظهر جلياً إذن أن توما الاكوينى لا يشاطر أوغسطين وأنسلم *Anselm*
رأيهما فى مذهب « الفيض الالهى » ، للفكر الانسانى . إنه يبذل مجهوداً خارقاً فى
محاولة التمييز بين الفلسفة والدين ، وهو يتبع فى ذلك ضرورة منطقية ، ولهذا
التمييز مبادئ سار عليها توما الاكوينى ، وتتمثل فى التعريفات التى اعطاها
لكل من الإيمان (النقل) والمعرفة العلمية (العقل) *Scientific Knowledge* .
فالإيمان *Faith* (*fides*) يقبل الفكر لذى يؤمن به والعقل يتفق مع الاشياء
بطريقتين : الاولى عند معالجة لموضوع معين ، ومعلوم ، ويدركه العقل منذ
الوهلة الاولى . والثانية عند معالجة لموضوع لا يعرف إلا بغيره وهكذا يصبح
لدينا نوعين من أنواع الإدراك العقلى للموضوعات ؛ إما أن يكون الموضوع
معرف بذاته ، أو معرف بغيره ، ومن هنا نصل إلى ما نعرفه بالمعرفة العلمية
Scientific Knowledge (*Scientia*) . أما إذا كان إدراك العقل للموضوع
فيه نوع من الشك أو الخوف ، فهذا ما نسميه « الظن » أو الرأى *opinion* ،

أما إذا كان إدراك العقل للوضع بلا شكرك أو خوف ، فذلك هو الإيمان ،
لأننا إذا وافقنا على (س) على سبيل المثال بدون تأكيد أو محاولة نيقن من أنها
خاطئة ، أو ما شابه ذلك ، فهذا يعنى أن (س) تمثل بالنسبة لنا الإيمان .

وتجدر الإشارة إلى أن كلا من الايمان والظن لا يعتمدان على الحواس ؛ أى
أنه يبدو واضحاً أنها لا يتعلقان بما نراه سواء أكانت الرؤية عقاية أو حسية .
من هنا يتبين لنا أن الاكويينى يميز بين الايمان والتفكير العلمى كنوعين مختلفين
يندرجان تحت جنس واحد وهو القبول أو الموافقة العقلية . إن التفكير يوافق
القضايا المتعلقة بموضوع الايمان طبقاً للارادة التى هى بمثابة الدافع أو المحرك
الذى يدفع التفكير للتأثر بالله .

من هنا بات واضحاً فى فكر توما الاكويينى أن انفصال اللاهوت (العقل)
عن الفلسفة (العقل) ينبع من هذا التحديد : أن اللاهوت أو الدين يتناول القضايا
المسلم بها فى الايمان . أما الفلسفة فتتناول القضايا المسلم بها عن طريق المعرفة
العلمية . وفى نفس الوقت فإن اللاهوت (العقل) كذنب دينى مقدس — كما
يذكر الاكويينى — يظل ذو معنى مزدوج وأثر عقلى ، وذلك لأن موافقتها
الضمنية مرهونه بالقبول العقلى ، لأن الايمان يفترض مسبقاً الإدراك الطبيعى
كأمر مسلم به . إلا أننا نعتقد أن الاكويينى لم يدعى أسبقية (أفضلية) العقل على
النقل (الفلسفة على الدين) . إن الاكويينى لم يظهر أية رغبة لاستبدال مصطلحة الاعتقاد
اللاهوتية بالفلسفة العلمانية (الدنيوية) ، وذلك فى مناقشة الأمور المتعلقة بتفسير
الانجيل . كذلك فإن لم يتبنى فكرة « ترتليان ، القائلة «أنتى أؤمن لأنه ليس
هناك ما يدقل ، Credo quia quardum ، كما وقد أبدى الاكويينى معارضته
واضحه وصرىحه لفكرة أسبقية (أفضلية) الدين على الفلسفة (النقل على العقل) .

ولكنه شارك أوغسطين والنسليم وجهة نظرهما من حيث إمكانية وجود نوع من الإدراك العقلي للحقائق الدينية الموحى بها . ولكنه ذهب أبعد من أوغسطين ونظريته في أسبقية المحافظة على جوهر العقيدة أى فكر ، ولا ينطلق الإدراك العقلي إلا من خلالها .

لقد أقر الاكويينى هذه الحقيقة مع بعض التحفظات حين ذكر أن هناك درجة معينة من التطور العقلي والنضج الفكرى التى يجب أن يصل إليها العقل البشرى ، ثم بعد ذلك يصبح مهيئاً ومعداً لإستقبال الحقائق الكشفية (الموحى بها من السماء) . ولعل ذلك يرجع لأسباب منطقية وجيهة يذكرها الاكويينى ، ألا وهى أن العقل غير المؤهل ، أو الشخص الأعمى ، لن يستطيع أن يفهم معنى كلمة الله ، وبالتالي يكون غير كفء لإستقبال الرسائل الإلهية الموحى بها من السموات العلا .

ويرى الاكويينى أن لفظة الجلالة ذاتها (الله) هى لفظة عقلانية تحتاج عقل مدرب على كيفية الإدراك والاستدلال العقلانى لكى يدرك ما تعنيه . إن الاكويينى يختلف مع أوغسطين فى نقطة سماه حول أسبقية الايمان على العقل كضرورة للإدراك العقلانى ، فيذكر أن العقل يستطيع بطرقه الخاصة أن يصل إلى العديد من الأفكار الدينية والحقائق الإلهية حتى لو لم يكن به فكرة مسبقة عن الايمان بالوحى ورسوخ العقيدة الدينية ، فنحن نستطيع من خلال قوانا الإدراكية أن نتوصل إلى العديد من الحقائق الضرورية للخلاص .

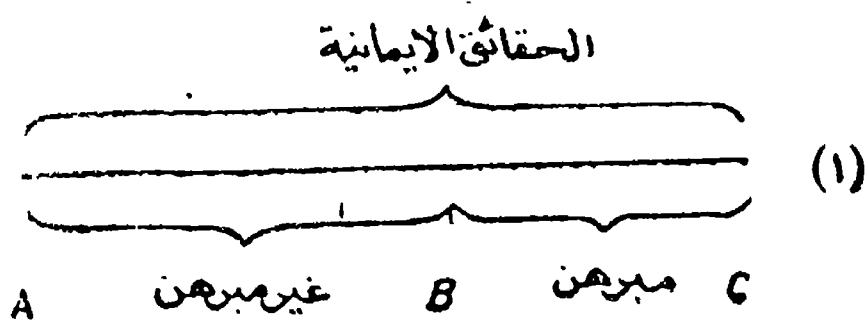
ويقسم الاكويينى اللاهوت (النقل) إلى نوعين مختلفين من الناحية العقائدية: النوع الأول ، هو الأمور الموحى بها ، أى التى يأتي خبرها من السماء (من عالم ما وراء الطبيعة) . والنوع الثانى ، هو الأمور غير الموحى بها (الطبيعية) ، حيث

أن التفكير العقلاني يستطيع بمفرده أن يثبت بعضاً من الحقائق الضرورية التي تمهد وتدهو للخلاص . أما اللاهوت الموحي به (أى الذى يأق خبره من عالم ما وراء الطبيعة) فهو قادر على أن يثبت كل الحقائق الضرورية للخلاص . بما فى ذلك الحقائق التى نستطيع إثباتها بدون الرجوع للانجيل . لكن اللاهوت الموحي به الشامل الكامل لا يتطلب منا إهمال اللاهوت الطبيعى ، لأن هذا الأخير جزء من الوحي . والفارق فقط أنه يحتوى على بعض الحقائق التى يحتوئها الأول وليست كلها . إلا أن الفارق الحقيقى بينها ليس فارقاً كبيراً بالدرجة الأولى ، كما يمكن أن يظن ، بعض . إن اللاهوت الطبيعى يبدأ ، من أسفل ، ، من العالم المحسوس الذى بين أيدينا ، ويستمر فى الصعود حتى يصل للعالم السرمدى ، حيث الإله مصدر كل الحقائق . وهذه العملية ، كما هو واضح ، تعتمد على الإدراك العقلاني حيث نستقرأ المخلوقات التى فى عالمنا الأرضى *Per ea quae facta sunt* ، وبذلك فإن قوانا العقلانية الطبيعية تمكننا من الوصول إلى اليقين من خلال بعض الحقائق . لكننا نظل دائماً فى حاجة إلى الوحي (اللاهوت) ليكشف لنا الحقيقة كاملة ، ويوضح ما صعب على العقل استيعابه ، ولهذا فإننا نلجأ للعقل ، ولكننا لا نلجأ للعقل وحده ، لأنه محدود بالمادة ، وإنما نلجأ للنقل (اللاهوت) ليوضح لنا ما لم يستطع العقل التيقن منه . وهكذا فلا يمكن للعقل أن يتعارض مع النقل (اللاهوت) ، فهما متعاونان ويكمل كل منهما الآخر ، ويتمم معرفته ، ويثبت عقيدة البشر .

ولكننا نساءل لماذا يوحى الله إلينا بالحقائق من عالم ما وراء الطبيعة ؟
يجيب نوما الاكويينى على هذا التساؤل بأن الهدف من هذا هو خلاص البشر وانقاذهم . هكذا فإن لاهوت ما وراء الطبيعة يبدأ (من أعلى) ، أى يبدأ من

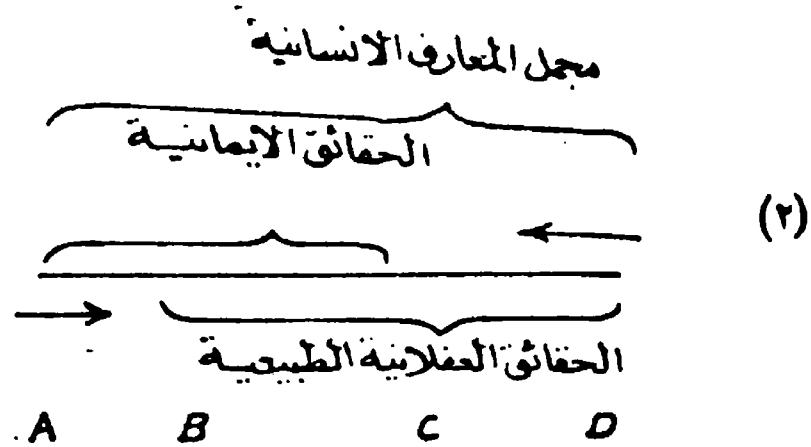
الحقائق المتضمنة في كلمة الله ، ثم تتقدم الحقيقة إلى أسفل ، وهي في ذهابها هذا تحمل على عاتقها مهمة شرح وتبليغ حقائق الخلاص . إن هذا التنزيل ، هو صورة من صور اللطف الالهي ، وبه تنزل الحقائق على البشر . وهكذا يكشف الله للإنسان العديد من الضروريات الهامة لخلاصه .

إن توما الاكوييني يقرر في النهاية أن بعض الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان بالإدراك العقلي الطبيعي تحتاج للتدعيم والكشف عن طريق وحى السماء ، لأن الدلالة العقلية وحدها لا تكفي ، وإنما تحتاج لدعائم الإيمان . ووفقاً لآراء توما الاكوييني نجد هناك نوعان من أنواع الكشف : الأول ، هو الوحي والحقائق المعقولة التي لا نحتاج ولا تتطلب الشك ، على الرغم من أنها غير مبرهنة . والثاني ، الكشف والحقائق العقلية التي يستطيع العقل البشري أن يبرهنها ويثبتها . ويتضح ذلك من التخطيط التالي :



الخط (AC) يمثل الحقائق الايمانية ، بينما الجزء (BC) يمثل الحقائق العقلانية .

أما إذا مد الخط لونه على كل الحقائق العقلانية التي يستطيع أن يتوصل إليها الإنسان لإدراكها ومعرفتها ، فسوف نجد أن التخطيط سيكون كما يلي :



نلاحظ أن القطاع (BC) يشكل غطاءً كاملاً ، وهذا الغطاء يحتوى جميع الحقائق ، سواء أكانت ايمانية أم عقلانية ، والتي نتناول قضية وجود الله وخلود الروح الإنسانية .

إن أعظم ما فى فكر الاكويينى أنه نسيج واحد متكامل يأخذ ككل ، فهو يربط بين عالم ما وراء الطبيعة والعالم الطبيعى ، أو بين الادراك عن طريق اللطف الإلهى والذى يتقدم من أعلى انحداراً إلى أسفل ، وبين الإدراك عن طريق القرى العقلانية الطبيعية التى تتقدم من أسفل صعوداً إلى القمة . ولكننا نلاحظ أيضاً أن القطاع (CB) الممتد من C إلى B من المنطق أن يعتمد على القطاع (AC) والذى يشمل على الحقائق العقلانية وليس الایمانية : إنها حقائق الفاسفة الديوية (العلمانية) وهى أيضاً حقائق العلم والمعرفة . أما القطاع (CB) فهو يشمل القطاع (DC) المنظور ، من أعلى ، ، والقطاع (BC) هو إمتداد طبيعى للقطاع (AB) ، حيث نجد عقيدة التثليث ، و الأسرار المقدسة ، ، أو باختصار حيث نجد الأسرار الكنسية المسيحية . لقد حاول توما الاكويينى أن يحدد بقدر الامكان

وضع النقطة B عن طريق اختصار المسافة بين A ، C بقدر الامكان . فالنقطة C معروفة والقطاع AC يمتد عبر الخط المستقيم ليشتمل على كل الحقائق الایمانية .

ومن المهم أن ندرك أننا حينما نستخدم المصطلح « برهان » ، و « مبرهن » ، فإن البرهان في مفهوم توما الاكوينى لا يعتمد على أية مقدمات ، أو قياسات لاهوتية تابعة من الوحي . وإنما هذه البراهين تعتمد على المبادئ التى يشتمل عليها القطاع (DC) . إن الأساس فى العقيدة اللاهوتية هو أخذ الحقائق كسلات لا تقبل النقاش أو الجدل ، غير أن الأساس فى الإدراك العقلى هو أن كل شيء يخضع للتفكير ، حتى أنه يتناول برسائله برهنة حقائق اللاهوت ، أى حقائق عالم ما بعد الطبيعة . إنه يبذل محاولات مضنية ومستمرة للفهم ، ويستخدم كل طاقاته الطبيعية لينسر الحقائق الایمانية . إن الاكوينى يؤمن بأن الحقائق كلها ذات معنى واحد ، ومضمون مشترك ، وأنه لا توجد حقيقتين متعارضتين ، وإلا أصبحتا غير جديرتان بلقب « حقيقة » ، وأن كل من الإيمان والفلسفة يجب أن يؤديان لنفس الحقيقة . فلو أننى — على صيبل المثال — أو من بأن هذا الشيء أو ذاك هو (س) ، وأعرف أنه ليس (س) ؛ فعنى هذا أننى أقرر أن هذا الشيء هو (س) ، (لا — س) فى ذات الوقت ، وهذا تناقض .

ويعد خالق الله لهذا العالم نوعاً من أنواع الكشف الإلهى ، أو الوحي . وهذا الكشف يعد نوعاً من البرهان العقلى حيث أن هذا العالم بصورته وما فيه ومن فيه يمكن أن تدركه القوى العقلية البشرية ، فهو بمثابة كتاب مفتوح يستطيع أن يقرأ فيه العقل البشرى .

إن المعرفة الطبيعية للعالم إنما هي معرفة الله ، واكتشافاً لذاته الإلهية المقدسة عن طريق معرفة أعماله ومؤثراته في الأشياء الطبيعية التي هي بين أيدينا (أى العالم) . وهنا يقول الاكويينى : « إننا نعرف الله في كل ما نعرف ، . »

فإذا اتبعنا أفكاراً خاطئة عن العالم فإننا منحصرون في النهاية على أفكار خاطئة عن الله ، لأن النتائج متضمنة في المقدمات ، أو أن المقدمات تتضمن النتائج ، كما أن كل الثمار محتواة في البذور . ولذا كان توما الاكويينى يعتقد أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا إذا عرفنا أعماله معرفة صحيحة خالية من كل زيف . وكذلك يجب علينا أن ندرك المفهوم الصحيح للفظه الجلالة (الله) لكي نصل إلى الله ، وذلك كله موجود في الحقائق الإيمانية بالفعل ، ولكنه يحتاج أيضاً لبرهان عقلى وتفكير بشرى سليم . وهكذا فإن معرفة الله تعطى العقل الحرية في أن يصدر في المسائل العقلية ما يراه من أحكام . أما إذا تجاوزنا مجال الحقائق العقلية ، فعلينا بالحقائق الإيمانية كأساس ، ولكن هذا لا يلغى عمل العقل حيث أن العقل قادر أيضاً على تفسير الحقائق الدينية .

« هكذا يتم التوفيق بين العقل (الفلسفة) والنقل (اللاهوت) ، حيث يثبت الاكويينى أن الأدلة العقلية قادرة على إثبات وبرهنة وجود الله . »

ولعل ذلك رأى قد نادى به كافة فلاسفة العصور الوسطى . كذلك فإننا نلاحظ الاعتدال في فكر توما ، حيث يعتقد أن بعضاً من أحكام الدين — مثل أسرار الكنيسة المسيحية — لا يمكن إثباتها ، أو

برهنتها بالإدراك العقلي ، ولكن بعض العقائد الجوهرية في الديانة المسيحية
التي يمكن للفكر البشرى أن يعقلها ويدرك ما فيها مثل فكرة التثليث —
على سبيل المثال — غير الحقائق الدينية الأخرى التي لا تخضع للبرهان ،
والتى يعتقد توما الأكويني أنها « فوق مستوى الفكر وليست ضده » .
وأمل هذا الموقف يتعارض مع موقف « وليم الأوكامى » ، William of
Ockham وآخرين يدعون الاسمية Nominalists فى القرن الثالث عشر
الميلادى ؛ وطبقاً لأرائهم لن نستطيع التوصل لمعرفة الله بأى قوى لأدراكنا
العقلي (بالفلسفة) .

فصل الثالث

الصلة بين الاكويني
وأرسطو طاليس

العلاقة بين الاكوييني وأرسطوطاليس :

إن تأثير الفلسفة الارسطية في فلسفة توما الإكوييني كان تأثيراً جوهرياً لدرجة يصعب معها تمييز الأفكار الإكويينية الأصلية من أفكار أرسطوطاليس ولعل أوضح هذه الفروق جميعاً والذي لا يحتاج إل جهد كبير لإدراكه هو أن الإكوييني مسيحي . جاهد قدر وسعه أن يكون أرسطياً جيداً ومسيحياً أصيلاً في ذات الوقت . . . ولعل معظم المشكلات الكبيرة قد نشأت لديه بسبب محاولته للتوفيق بين هاتين الفكرتين . على أية حال فقد رتب الإكوييني فكرة على أساس أنه فيلسوف مسيحي ، غير أن فلسفته تشتمل كذلك على عناصر أفلاطونية الأصل ، وبعضها استمدته من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ؛ غير أن هذا لا ينفى وجود أفكار إكويينية شخصية ذاتية صميمة في فلسفة توما الإكوييني . ولكن على الرغم من ذلك فإنه من العدل والإنصاف للحقيقة أن نعترف بأن قوته الفكرية العنارية ليست من أفكاره الذاتية . إن عظمته الكبرى تمثلت في قدرته على الجمع والتوفيق بين هذه العناصر الفكرية المختلفة وصياغتها في قالب فكري واحد ساعده في الدفاع عن الديانة المسيحية .

هذا التداخل بين الأفكار الارسطية والفكر الاكوييني تفسره سلسلة من الاحداث التاريخية لتاريخ الفكر الفاسني . ذلك أنه لقرون طويلة عرفت أوروبا المسيحية الاعمال المنطقية لأرسطو ؛ بينما كانت كتبه عن (ما وراء الطبيعة) وكذلك فلسفته الطبيعية — كانت مجهولة تماماً بالنسبة لأوروبا المسيحية . غير أن هذه الكتب والمؤلفات الارسطية كانت منتشرة ومترجمة في العالم العربي (وإن كانت ترجمتها تفتقد الدقة) ومع نهاية القرن الثاني عشر الميلادي بدأت

الأفكار الأرسطية تظهر في العالم الأوربي المسيحي عن طريق الفلاسفة العرب أمثال : ابن رشد ، Averroes ، و ابن سينا ، Avicenna . وشيئاً فشيئاً أصبح النسق الكامل للفلسفة الأرسطية Carpus Aristotelicum مهيماً لدى المسيحيين في أوروبا ؛ بل ظهرت أيضاً ترجمات دقيقة لمؤلفاته أخذت عن النصوص اليونانية الأصلية .

ومن العسير علينا اليوم أن نفهم أثر إحياء الفكر الفلسفي الأرسطي ودلالته وكذا لا نستطيع أن ندرك مدى اصطدامه بأفكار مفكرى القرن الثالث عشر الميلادى ، فحتى عام ١٢٠٠ م كانت الايديولوجية المسيحية تسود أوروبا دون منافس حقيقى لها على الإطلاق . وسرعان ما ظهرت هناك أفكار أخرى إلى جوارها في ذات الوقت ، وشكلت هذه الأفكار في مجموعها ثلاثة حقائق مميزة وواضحة : (١) الفلسفة الأرسطية التى لم تكن نتاجاً للمفكرين المسيحيين ، ولا هى نابعة من الثقافة المسيحية . (٢) أن بعض الأفكار الهامة فى الفلسفة اصطدمت بالأفكار الايديولوجية المسيحية . (٣) بالنسبة للمسيحيين الذين درسوا أرسطو وأستوغيوه جيداً ظهرت لهم فلسفته على أنها التفسير الصحيح للحقائق . وهنا فإن الفلسفة الأرسطية قد خلقت من المشكلات فى العالم الغربى أكثر مما تنصوّر ، ولكن بمرور الوقت بدأ ظهور الدعوة لدراسة الفلسفة الأرسطية فى المدارس والجامعات . غير أن هذه الدعوة لم تصادف نجاحاً كبيراً ؛ بل وباءت كل محاولاتها بالفشل حتى أن المجلس الباريسى ، فى فرنسا حرم تداول الأفكار الأرسطية فى الفلسفة الطبيعية ، وكان ذلك فى عام ١٢١٠ م .

هنا تتضح لنا الأهمية التاريخية لتوما الاكوينى الذى استطاع فى هذا الجو الموحش بالتحفز والمصادمات بين الفلسفة الأرسطية الايديولوجية المسيحية ،

أن يحل المشكلة لكل من الاتجاهين بطريقة جمعات الكنيسة الكاثوليكية نفسها لا تنخرج في قهرها والموافقة عليها . ولقد تمثل الحل الاكوينى في تقبل الفلسفة الارسطية مهما كانت وتطويعها ، أو تشكيلها بطريقة لا تجعلها تتعارض مع الدين ، وبأسلوب توفيقى فريد بحيث لا تتصادم مع الكنيسة . وفي سبيل هذا الغرض اضطر الاكوينى إلى رفض بعض النقاط الرئيسية وحذفها كما اضطر إلى تعديل بعضها الآخر بحيث تتفق والمعتقدات الدينية المسيحية . واهل أشهر أمثله الفكر الارسطى التى رفضها الاكوينى هى الفكرة الارسطية عن العالم والقاتلة بأنة قديم وأبدى *eternal and ucreated* . كذلك فكرته عن المتحرك غير المتحرك ، *unmoved mover* ، والذي يعتقد بموجبة أن الله هو الذى يعطى للعالم اندفعة الحركة الاولى . وبعد أن يقوم بهذا العمل ، لا يعرد لديه اهتمام ايجامى بالعالم ، وهو قطعاً لا يراقب انفعال البشر . إن الهه إله فلسفى لا لون له ، وما هو إلا ملحق من ملاحق نظريته فى الشبيهة .

فى حدود مثل هذا المفهوم الارسطى يصبح من المستحيل أن تنشأ أى توفيقية بينه وبين المعتقدات المقدسة للكنيسة المسيحية . فبكى تتفق هذه الاراء الارسطية مع الديانة المسيحية ، اضطر توما إلى تطويعها ورفض بعضها بما يتنافى مع أساسيات اللاهوت المسيحى .

إن محاولة الاكوينى للتوفيق بين المسيحية والارسطية لم تقتصر على الطبيعيات فحسب ، وإنما تشمل لاهوت ما بعد الطبيعة أيضاً .

الفصل الرابع

طبيعة المعرفة البشرية

طبيعة المعرفة البشرية :

وفقاً لما سبق ذكره ، فإنه يمكننا القول بأن توفيقية الاكويينى تعتمد على عنصرين اثنين رئيسيين هما : الاول ، الفصل الواضح بين الفلسفة والدين . والثانى ، الاساسى الامبريقي الذى يفترضه توما الاكويينى ويرى أنه ضرورى للمعرفة الانسانية . وسندرك أهمية هذه الامبريقية عندما نعرض لبعض أفكار الاكويينى المتعلقة بالصلة بين الايمان والمعرفة الطبيعية (الصلة بين النقل والعقل) ، وذلك من حيث الافتراض جدلاً بأسبقية النقل على المعرفة الطبيعية ، أو الإدراك الإنسانى . ولكن ماذا يعنى الاكويينى بالإدراك الطبيعى ؟ .

فى الواقع هناك نوعان من أنواع الإدراك الطبيعى . وهما يعرفان اصطلاحاً باللاتينية *Cognitis sensibilis* (المعرفة الحسية) . والنوع الثانى ، يعرف اصطلاحاً باللاتينية *Cognitis intellectualis* (المعرفة العقلية) . . غير أن المعرفة الحسية تعتبر من الواضوح بدرجة تجعلنا نصل لاهدافنا مباشرة ، هى معرفة متعلقة بالحواس ، وذلك من حيث إنها تتعلق بموضوعات مادية محسوسة ندركها عن طريق قوى الإدراك الحسى فىنا . ولكننا يجب أن نلاحظ جيداً أن مهمة تجميع هذه المحسوسات وإصدار حكم معين ، إنما هى مهمة العقل لا الحس . ولعل أبسط مثال يوضح الإدراك العقلى : هو أن الحس يجمع بمدركاته وأدواته كل ما يدور فى مجاله وفلكه الخاص ، ثم تصهر هذه المعلومات الحسية فى بوتقة واحدة لتصبح قابلاً واحداً ، على شكل حكم أو رأى ذاك هو الإدراك العقلى . وبهذه الطريقة يمكننا أن نستنتج أن الاكويينى يؤمن بأسبقية المعرفة الحسية على المعرفة العقلية . ومن هذه النقطة أيضاً نخلص للحقيقة هامة عند الاكويينى ، وهى أنه

يعتقد أن الخبرات والمعارف الحسية إنما هي أمور ضرورية لمعرفة الله في العالم الطبيعي .

وهكذا نرى بوضوح عند الاكويين تأكيداً لاحدى المبادئ الرئيسية في الفلسفة الارسطية حيث أن أرسطوطاليس يؤمن بأنه لا يوجد في العقل شيء لم يكن من قبل في التجربة الحسية ، أو بالعبارة اللاتينية :

“ Nihil in intelledta quod prius non Fuerit in sensu. ”

وعذا بدوره يعنى ببساطه أن الإنسان ليس لديه أية أفكار فطرية على الإطلاق ... حتى عن الله ذاته .

بهذا الاستشهاد الارسطى يذكر الاكويين أن عقل الطفل الصغير حديث الولادة يكون أشبه بصفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء قط ، أو بالعبارة اللاتينية

“ Tabu'a rase in qua nihil est scriptum. ”

إن العقل يعتمد على الخبرات الحسية بطريقتين :

أولاهما ، مقدرتها على العمل . وثانيها ، محتوياتها ، هذا بدوره يعنى — في المقام الاول — أن العقل لا يتيسر له معرفة أى شيء بدون أسبقية الحركة الحسية حتى إدراك الذات نفسها لا يتم بدون الإحساس ، لأن أول ما يقدم للعقل وكذلك أول ما نمانيه هو المحسوسات . أى العقل يبدأ بإدراك الأشياء المادية المحسوسة قبل إدراكه للبعاني المجردة .

إن مثل هذه الموضوعات الحسية الجزئية هي أول موضوع يعيه العقل مباشرة . ذلك حيث إن الإحساس يقدم للعقل بعض أنواع التصور المادى للموضوع المدرك ، فيستخلص العقل منها نتيجة تساعد عن تكوين مفهوم يفسر هذه الظاهرة ، وعذا هو الإدراك العقلى .

إن كل نظرية علمية ، وفقاً لرأى الاكويينى تبدأ فى الحس حيث إنه أساس الإدراك العقلى ، وهذا هو تفسير الاكويينى د للإدراك الحسى ، .

أما بالنسبة للإدراك العقلى ، فنجد الاكويينى يقرر أن عملية الإدراك العقلى تنشأ عن طريق الحس ، غير أن الإدراك العقلى له معنى أكبر من ذلك عند الاكويينى حيث إن الجزئيات الطبيعية دائماً لها جانبان : أولها جانب حسى ، وثانيها جانب عقلى ؛ بمعنى أن الجزئيات الطبيعية هى عبارة عن مواد يمكن أن يتاقفها الحس مثل اللون والطعم والرائحة والثقل والحجم والشكل والاتساع وما شابه ذلك من أشياء مادية تدركها أدوات الحس . كذلك فإن الجزئيات الطبيعية ذات جانب عقلى ، فإذا كان الحس النظرى يعطينى اللون الأحمر ، فأنا إذن فى حالة عقلية تدرك أن هذا اللون أحمر ، وليس لوناً آخر . وهكذا نجد أن التجربة الحسية نفسها تحتاج لعقل مدرك لكي يدركها . ومن ثم فإن العقل لم تعد مهمته أن يجمع المحسوسات فحسب ليخرج بالفكرة ، وإنما هو أيضاً يقرر مدى صلاحية هذه الجزئيات الحسية بناءً على معلومات سابقة مترسبة فى أعماقه ، ومعنى ذلك أن العقل (بصدر حكماً) عندما يوجد شئ خارج العقل نفسه ، يتفق مع الأفكار التى كونها العقل بداخله ؛ أى أن الأفكار الأولى للعقل تعد مقياساً للحكم ، وميزاناً توزن به الأشياء الموجودة خارج العقل ، والتى تتلقفها الحواس . إذن الاكويينى يذكر أن الإدراك الحسى يعد ذا أساس حسى من حيث كونه موضوعاً مادياً ، وهو كذلك ذو أساس عقلى حيث إن العقل هو الذى يقرر وجوده الفعلى ، أو حيث إنه موجود بالفعل *In quantum est ens* ليس العكس ، وهو بذلك يصبح إدراكاً حسياً ذا أساس مزدوج قائم على الحس والعقل معاً .

واسكننا نسال أنفسنا عما يعنيه - الاكويينى - بلفظة " موجود " ، إذا

حاولنا أن نفهم حدود مفهوم « الوجود » عند الاكوينى فى ضوء « الوجودية الحديثة » ، فإننا قطعاً لن نكون على صواب ، وإنما سيكون الخطأ رصد لنا . إن الاكوينى لا يستخدم اللفظة اللاتينية *existentia* (الوجود) وإنما يستخدم اللفظة اللاتينية *esse* (الكينونة) وهى المصدر اللاتينى للفعل اللاتينى بمعنى يكون (V. To be) . وغالباً ما يستخدم الاكوينى اسماً بمعنى (كائن) وبذلك يترجم معناها بكلمة *existence* الانجليزية أى (موجود) . غير أننا سنترجم كلمة *esse* التى استخدمها الاكوينى — وذلك تجنباً لأية ملابسات بينها وبين الوجود فى المفهوم الفلسفى فى الفلسفة الوجودية الحديثة التى لا تهتم بدراسة المعانى المجردة ولكنها تهتم فقط بدراسة الوجود العينى الملموس والمحسوس .

ومن الواضح أن هذا الخط لا يوافق الفكر الاكوينى فى تحديد مفهوم الوجود ، أو بعبارة أدق « الكينونة » . إلا أننا فى الجملة اللاتينية *In quantum est ens* « إنه موجود بالفعل » لا نجد المصدر اللاتينى *Esse* « فعل الكينونة » ، ولكن علماء اللغة اللاتينية يذكرون أنه رغم عدم ظهوره فى هذه الجملة إلا أنه مضمن فى معناها ، حيث إن اللفظة اللاتينية *Ens* هى عبارة عن اسم الفاعل المضارع اللاتينى للفعل اللاتينى الدال على الكينونة . وهى عندما تستخدم كاسم فهى تدل على شىء موجود فى الحاضر ، وأحياناً تدل على أن وجود الشىء هو وجود بالفعل أى أنه « موجود فعلاً » .

وهكذا نجد أن فكرة « الوجود » — وجود الجواهر الحقيقى — عند الاكوينى مؤلفة من عنصرين هما *essentia aut natura* (أى الماهية أو الطبيعية) ، والعنصر الثانى هو *esse* (أى : الكينونة) . إن الماهية والكينونة وجهان لعملة واحدة فهما يمثلان السطح الخارجى ، إلا أن التمييز الدقيق بين

الماهية والكينونة لا يمكننا إدراكه بالحس أى عن طريق المدركات الحسية . غير أن الحقيقة الوحيدة في هذا المجال وهى فى ذات الوقت الفرق الواضح بينهما هى أننى يمكننى أن أدرك ماهية شيء ما وأعرفه جيداً ، مع أنه يصعب على أن أدرك ما إذا كان هذا الشيء موجوداً أو غير موجود . كذلك فى بعض الحالات الأخرى يمكننى أن أدرك أن هذا الشيء أو ذاك موجود بالفعل (مثل وجود أربعة أرجل للحيوانات التى فى مزرعتى) ولكننى مع ذلك أجهل ماهية هذا الشيء أى لا أعرف سبباً لما هى عليه . ومعنى ذلك أنه فى وسمى إدراك وجود الشيء على الرغم من جهلى بماهيته .

لكننا نجد الاكوينى فى بعض الأمور يضيف الوجود (esse) ، للمادة (essentia) ، لجعل المادة حقيقية أو فعلية لتكتسب تلك الأخيرة صفة الوجود بالفعل . تلك هى الفضيلة virtus التى تحول المادة إلى حقيقة فعلية أو كما يقول الاكوينى : « إن فعل الكينونة نفسه هو الذى تتحدد المادة بواسطة لتصبح شيئاً فعلياً ، أو بالعارة اللاتينية

Ipsium esse est quo substantia denominatur

وهكذا يتضح مما سبق أن ماهية المادة (أو طبيعتها) أكبر بكثير من أن تكون محددة أو معينة . إن التحديد إنما يكون فى وجود بعض الأشياء فى العقل الإنسانى ، و ماهية المادة لها دائماً نوع من الوجود حتى لو كانت المادة نفسها غير موجودة بالفعل . وفى حدود هذا المفهوم فينظر الاكوينى الى الله المنقذ فيميز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، كما ميز من قبل فى المادة بين الماهية والوجود بالفعل . فالوجود بالقوة أو الاستعداد . وإن كان موجوداً ، إلا أن العمل يجعله وجوداً بالفعل ، ومعنى هذا أن العمل أو التنفيذ درجة من الكمال

لكن القوة أكثر عمومية وشمولية من الماهية ، ذلك لأن الماهية تحديد لمجموعة من الوجود بالقوة ، أما الوجود بالقوة في الماهية فهو دائما قدرة على أن تحدد هذا الشيء أكثر من ذلك الشيء — تحدد رجلا أو امرأة أو أسدا . أما القوة فهي تحدد الاكثر من ذلك ، هي مقدرة تهب الانسان القدرة على التنفيذ الحقيقي للأشياء ليصبح وجودها بالفعل .

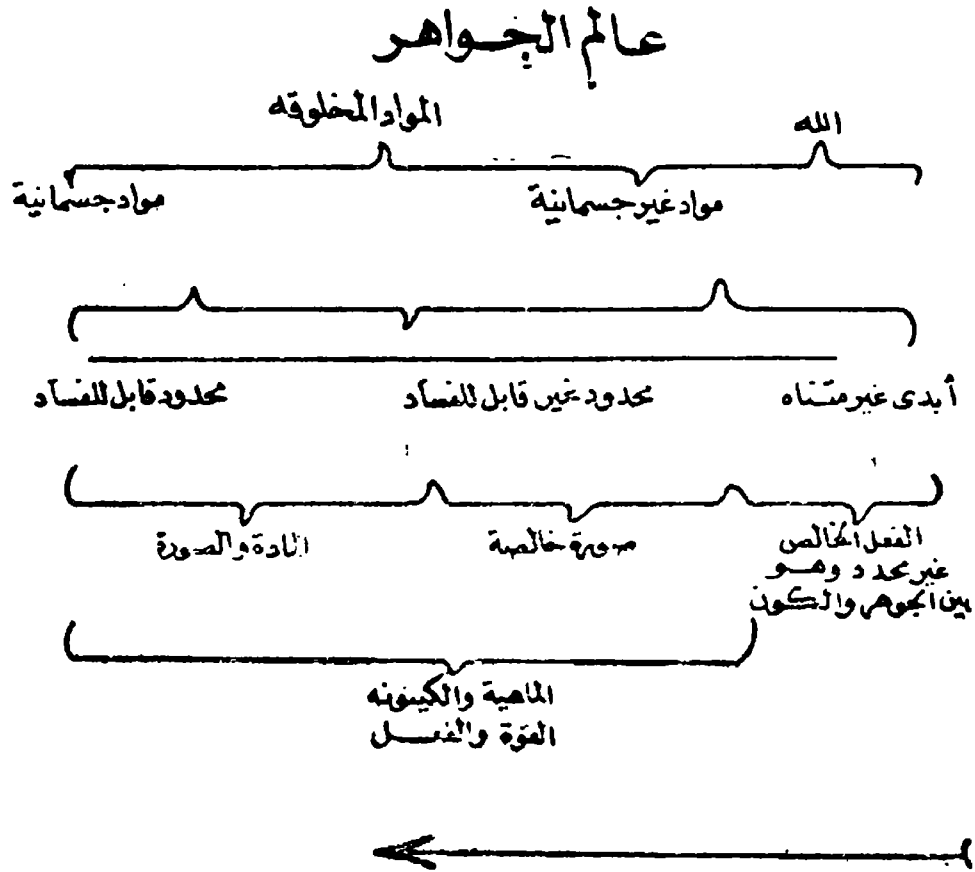
والقوة متحققة في الذات الإلهية تحققا فعليا ، وهذا يعنى أن الله تام الكمال وأن ماهيته (طبيعته) لا تنقصها المقدرة ، كذلك فإن المادة المخلوقة تتمثل طبيعتها أو ماهيتها في عدم الكمال ؛ وذلك لأنها تمثل مرحلة وسط بين الكمال المطلق والتنفيذ التام .

والمادة نفسها مؤلفة من شقين هما الشكل والمضمون تماما مثلما هي مكونة من الجوهر والكون ، وكذا من (القوة والفعل) من (جسد وروح) ، وبلغة أرسطو من (مادة وصورة) . . ويعتقد الاكويينى أن المادة متى تكررت فهي تستقبل الصورة في نفس الوقت لتصبح *In quantum estens* ، أى : موجودة بالفعل ، . وهكذا بالمثل عندما يخاق جسد الإنسان في ذات اللحظة ينفخ الله فيه من روحه فيه الروح أو الصورة لتشارك الجسد . كذلك نلاحظ أن الجسد ، أو المادة ، عند الاكويينى يعتبر في غاية الأهمية لأنها تميز الإنسان — عن الملائكة مثلا — من حيث إن الملائكة صورة غير متحققة في مادة ؛ ولكنها صورة ليست كاملة القدرة مثل الله فهي تفتقد الاستطاعة الإلهية .

ويعتقد الاكويينى أن كلا من الجسد والروح مبدأ قائم بذاته على الرغم من تشاركها في الكيان البشرى . ويبدو أن الاكويينى كان يهدف من وراء ذلك إلى إثبات خلود النفس بوصفه مبدأ مستقلا بذاته ، لا يفنى بفناء الجسد ، ولأنه بدون

استقلالية الروح فإن معظم العقائد الدينية المسيحية ، تصبح غير ذات قيمة .
وهكذا وجدنا أن الجسد (المادة) في فلسفة الاكوينى على جانب كبير من الأهمية
بوصفه معنى سلبياً ، اتخذ الاكوينى وسيلة ليغمّر من خلاله منطقية خلود الروح
بوصفها فكرة جاءت في اللاهوت وتعتبر من عصب الفكر المسيحى الإيمانى
(النقل) .

إن ثمة أشياء ممكنة وجميع ما هو جائز (ممكن) يستمد وجوده من غيره ،
لأنه قد يتحقق وجوده ، وقد لا يتحقق . . كذلك فن العبث أن نفترض أن
(الممكن) لديه القدرة على أن يجعل لذاته وجوداً فعلياً ، لأن ذلك لو صح
ما جاز لنا أن نسميه ممكناً ، فهو في هذه الحالة يكون واجباً بالضرورة ، وهذا
غير صحيح لأن الوحيد الواجب بذاته والواهب القرّة ، والوجود الفعلى لذاته ،
هو الله وحده . لا شريك له في هذه الصفة أو الميزة وهكذا عندما تحدث
الاكوينى بالانفاظ اللاتينية عن المحدثان *essentia et esse* إنما تحدث عن
فكرة حاد برهنتها وإثباتها وهى فكرة الوجود والكيثونة ، ولقد فصلها — كما
سبق — ولنعرض الآن رسماً مخطيطياً ليوضح ذلك .



يلاحظ من هذا التخطيط (١) أن هناك مجالا لزيادة درجات الكمال degrees of Perfection ؛ بمعنى إن درجة الكمال تزيد تدريجياً كلما تقدمنا إلى أعلى ، أى من المحدود والقابل للفساد صعوداً حتى نصل إلى الله قمة هذا الكمال (٢) أن هذا الرسم البياني لا يوضح المادة البحتة Pure matter ولا القوة البحتة Pure Patency . (٣) ونلاحظ أيضاً في هذا الرسم البياني التخطيط على ما هو أبدى سرمدي eternal وما هو قابل للكون والفساد imperishable .

وعلى ذلك فإن المادة القابلة للكون والفساد Persishable ليست سرمدية وهي بذلك مادة مخلوقة .

وهكذا يصبح من اليسير علينا فهم الفارق الواضح بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى إن نوما الاكوينى يعرفنا بالمادة على أساس أنها عنصر ضرورى هام فى ترتيب الاشياء . . وليس هناك ما يشين الروح عندما ترتبط وتقترب بالجد المادى ، ذلك لانه فى هذا الوجود الدنيوى (الارضى) نجد أن مثل هذا الاقتران هو المصدر والمنبع الذى يمد الروح بالمعرفة .

كذلك من ناحية أخرى يصبح من اليسير علينا الآن فهم طبيعة الإدراك العقلى ولقد ذكرنا من قبل أن موضوع الإدراك إنما هو موضوع عقلى بحيث إنه يثبت وجود الاشياء بالفعل ، *Iquantum est ens* . ولكن هذا يقودنا أيضاً للتسايم بأن مفهوم العقلانية لا يتصل فقط بمفهوم الكينونة ، ولكنه أيضاً مرتبط بمفهوم الصورة والفعل *Form and act* . إن أية مادة محدثة (مخلوقة) فإنها تعقل من خلال الصورة والفعل . . فالموضوع الفيزيقي إذن يعقل من خلال الصورة .

إن الموضوع المناسب للفكر الإنسانى هو جوهر الشيء ، أو وجوده الطبيعى فى قالبه الجسمانى . وهذه النقطة مرتبطة بفكرة نوما الدينية عن الكون ، والتي تهدف إلى معرفة الوجود والادلة التى تثبت وجوده . فالله بوصفه فعلاً خالصاً وكينونة محضة يمكن أن يعقل ويمكن للعقل البشرى أن يدركه .

وهناك مبدأ عام عند نوما الاكوينى وهى النقطة التى تمس الصلة بين الوجود والتعقل وذلك من حيث إن : د الكينونة تساوى الوجود المادى ،

Ens et Verum Convertantur.

إن الحقيقة والكينونة وجهان للعالم ، فالحقيقة توجد فى العقل والكينونة

توجد في العالم . والحكم العقلي إما أن يكون صحيحاً أو يكون زائفاً ، وذلك وفقاً لوجود الشيء أو عدم وجوده . ومن ثم فإن الحكم العقلي يكون صحيحاً إذا كان له وجود حقيقي فعلي ، ويكون زائفاً إذا لم يكن له وجود فعلي . فمعرفة العالم لا تتم إلا عريق معرفة وإدراك وجوده الحقيقي ، وكذا وجود الأشياء التي بداخله . وعلى ذلك فهي دعوة لفهم العالم سواء من حيث صورته أو مادته ؛ فهي القوة والفعل وكذا إدراك الجوهر والكون .

إن هذه النقطة تمثل نقطة اختلاف جرمية بين أرسطو (وفلاسفة اليونان على وجه العموم) وبين توما الاكوييني ، لأن مفهوم الكينونة أو الـ *esse* عند الاكوييني غير موجود عند أرسطو . ولأن الاكوييني يربط مفهوم الـ *esse* بالله من حيث إن الله هو الخالق الواجد :

« أن تخلق هو أن تهب الـ *esse* » حيث إن الخالق يهب الوجود والكينونة لمخلوقاته . إن مفهوم الخلق ليس له وجود البتة عند أرسطو ، فالإغريق كانوا يهتمون بكيفيات الأشياء وجواهر الأشياء وطبيعتها ، ولكنهم لم يفكروا في كينونتها ووجودها وخلقها ، على اعتبار أنها أمور واضحة أمامهم .

لكن الاكوييني لم ينظر لمشكلة الوجود ، على أنها أمر طبيعي معروف مسلم به . بل أخذ يبحث في سبب وجوده وخلقها من خلال عقلية مسيحية محضة . ولهذا كان سؤاله الميتافيزيقي الأول هو « لماذا وجدت هذه الأشياء ؟ » وتكون الإجابة عنده : « ذلك لأنها منحت هذا الوجود من عند الله » . وهنا تتفق وجهة نظر الاكوييني مع وجهة نظر فتجشتين Wittgenstein الذي يقول « ليس السؤال عن كيفية العالم وإلزاماً عن وجوده » . ويجانب منح الله الكينونة للأشياء

فهنالك اتصال بين الله والحقيقة ؛ من حيث أن الله هو الموجود الأول والكينونة التي ليست مسبقة بأي كينونة أخرى . ولأن الكينونة أو الوجود مرتبط بالحقيقة ، فمضى ذلك أننا إذا سلمنا بأن الله هو الموجود الأول فيجب علينا أن نسلم بأنه كذلك الحقيقة الأولى . وجميع الحقائق متصلة بالله سواء على اعتقاد أن الله هو الخالق المالك لكل ما هو حقيق وبدونه لن تصبح هناك حقيقة على الإطلاق ، أو على اعتقاد أن الله هو الضامن والكفيل بالأحكام الصحيحة . وثالثاً على اعتبار أننا نعرف الله في كل ما نعرف من أشياء .

وبذا يصبح العالم ذاته وحى الله الفيزيقي ، ويصبح معقولا مثلما هو كائن تماماً . كذلك فإن العقل يستطيع أن يقرأ ويفسر الوحي (الكشف) الفيزيقي ابتداءً من المحسوسات الجزئية ثم صعوداً للقمة حتى يدرك الكليات العقلانية . ومن ثم فإن المعرفة الإنسانية تبدأ بالتجربة والحواس . إن الوجود والكينونة ، القوة والفعل ، كل هذه الأمور يستطيع أن يدركها العقل بنظره الثاقب في العالم لأنها جميعاً تدور في فلك الإدراك العقلي لكننا في حياتنا الدنيوية هذه لانستطيع أن نحصل على معرفة مباشرة عن الأشياء غير المحسوسة . فالمعرفة المباشرة هي المعرفة الحسية ، أما معرفتنا عن الروح ، والملائكة ، وكذلك عن الله ، فهي معرفة غير مباشرة . وإنما تتم عن طريق وسائط أخرى توصل إلى هذه الغاية . ويصل الاكوييني إلى أن الموجودات التي هي في عالمنا هذا والتي خلقها الله وأوجدتها كانت قبل وجودها عبارة عن أفكار في عقل الله . وعلى ذلك فإن جميع الظواهر التي تحدث في العالم المحسوس يجب أن تكون لها علة . وأول صورة للعلمية (السببية) وهو ما يحدث في العالم المحسوس من تأثير متبادل بين الأشياء بعضها ببعض ، ولأن كل أثر يستلزم بالضرورة مؤثر ، فإننا نتدرج وفقاً لذلك

في سلسلة العال . ولكننا يجب أن نعلم أنه لا يمكننا التدرج إلى ما لانهاية ، لأننا
نصل للعة الأولى وهو الواحد الأول ، والخالق الأول ، إنه الله ، وهي فكرة
أرسطية استخدمها الاكوييني واستفاد منها للتدليل على وجود الما اتق كعلة أولى .
ولذلك نراه ، وفي حدود هذا المفهوم ، يقول . إن كل ظواهر هذا الوجود
بما في ذلك العالم الأرضي كانت في الأصل — قبل الخليقة — أفكاراً في عقل الله .

الفصل الخامس

الله

الله :

إن توما الاكوينى يمدنا بخمسة براهين على وجود الله . هذه البراهين أو الأدلة الخمسة جميعها تعتمد على الملاحظة عن طريق النظر في السكون .

البرهان الأول : دأن الحس يخبرنا بأن هناك شيئاً ما يتحرك في هذا العالم . غير أن جميع هذه المتحركات تتحرك كل بواسطة الأخرى . وهى عندما تتحرك فهى تنقل من القوة للفعل ، وكلما زاد الفعل زاد السكـال غير أن هذه الحركات تعتمد كل منها على محرك لها ، يتحرك بدوره بفعل محرك آخر ، وهذا الآخر له محرك أيضاً وهكذا .

وإكـننا لا يمكننا الاستمرار إلى ما لا نهاية لأن هذا نوع من العبث . . . ، ذلك لأننا بهذا الأسلوب لن يكون لدينا محرك أول على الإطلاق وهذا لا يتفق مع المطلق ، حيث إن وجود حركة من نوع ما ، تعتبر دليلاً على وجود محرك أول تسبب فى حدوث حركات تسبب هى بدورها فى حدوث هذه الحركة ، ولهذا وجب الوصول إلى محرك أول أى محرك لا يتحرك ، فاعل غير مفعول ، هذا المحرك الأول – كما ندلم كلنا – هو الله .

أما البرهان الثانى فهو يتشابه فى بنيانه مع البرهان الأول وهو يبحث فى العمل بحيث يذكر وجود سلسلة من العمل يكون لكل علة علة فاعلة ، حتى نصل للعلة الأولى التى هى الله ، وهو علة ذاته .

أما البرهان الثالث فهو أهم البراهين الخمسة على الإطلاق وهو يعتمد على برهان (الممكـر والواجب) ويذكر الاكوينى أن هناك أشياء ممكنة ، وكل

شئ ممكن يستند وجوده من غيره . وهذا الممكن قد يتحقق وجوده بالفعل ، وقد لا يتحقق ويظل وجوده بالقوة وإذن فكل ممكن يحتاج لواجب يحققه ، وهذا الواجب يعتبر ممكناً لواجب آخر ، وهكذا حتى نصل لواجب بذاته ، وهو واجب الوجود لذاته ولكل الموجودات ، وهو واجب بالضرورة ، والواجب بالضرورة هو الله .

أما البرهان الرابع فبناؤه يتشابه تماماً مع البراهين الثلاثة السابقة وهو يعتمد على الجلال والكمال في عالمنا هذا الحسى . . هذا الكمال وذاك الجلال مصدره يرجع لما هو أكثر كمالاً وجلالاً ، وهذا بدوره يعود لما هو أكمل وأجل منه ، وهكذا حتى نصل للكمال المطلق المتمثل في الله .

أما البرهان الخامس فيأنى عن طريق النظر في نظام الكون لنعرف أنه صادر عن علة منظمة ، والعالم يخضع لنظام دقيق لا تولده المصادفة ولا يسيره الحظ ، ولهذا فلا بد لنا من الإيمان بوجود علة عاقلة مدبرة تدبر وتنظم هذا العالم وتعتق به ، وهذه العلة المدبرة هي الله .

وهكذا أثبت الاكويينى وجود الله بخمسة براميين وهي على التتالى برهان الحركة وبرهان العلمية وبرهان الممكن والواجب وبرهان الكمال المطلق ، وأخيراً برهان دقة نظام الكون .

ولكن من الصعب على مفكر العصر الحديث أن يعتبر هذه البراهين ، براهين بالمعنى المفهوم فهى ليست براميين بمعنى الكلمة . لكننا نريد أن ننوه أن الخطأ هنا كان في عدم فهم الاكويينى (اللامتناهى) . ومن الإنصاف أن نذكر أنه ما من أحد من منكرى عصره استطاع أن يفهم معنى (اللامتناهى) .

ونحن نجد فيلسوفاً مثل Copleston يشاطر الكوينى رأيه بأن التسلسل التدريجى للأشياء لا يمكن أن يكون لامتناهياً فى اعتماده على غيره . ولكن هذه البراهين لا تسلم من النقد - فعلى سبيل المثال - فى البرهان الاول يقرر الكوينى - متأثراً بأرسطو - وجود متحركات ثانوية لا يمكنها الحركة إلا بفعل محرك أول ، بينما هذا المحرك الاول لا يحركه شئ .

... فكيف بدأت حركة العالم إذن ؟ . وما الذى يمنع افتراض وجود محرك سابق على هذا المحرك المسمى بـ " المحرك الاول " ؟ إننا نعتقد أن الكوينى نفسه لا يستطيع الإجابة على التساؤل ، إلا إذا تبنى الإجابة أو الرد الذى أدرده William - ومن قبله أرسطو - بأن المحرك الاول يتحرك ولكن حركته فاعلة وليست غائبة . ولكن مثل هذه الإجابة لا يمكن التحقق منها لأنها تعتمد كلياً على الإيمان (العقل) .

إن النقد القوي ضد براهين الكوينى الخمسة يتمثل فى أنها كلها متشابهة ، إن لم تكن متطابقة ، فهى فى الحقيقة برهان واحد فقط عبر عنه الكوينى بخمس طرق مختلفة . كذلك فإن اهتمام الكوينى بالبحث عن وجود الله بالفعل ، وعدم اهتمامه بجره هذا الشئ وماعيته ، بحجة أن التأكد من وجوده هو الهدف الاساسى من البحث العقلى . إنما هو أمر يؤخذ عليه ؛ لأن معرفة وإدراك الوجود الفعلى للشئ لا يتأتى بغير إدراكنا أولاً لماعيته وجوهره . كذلك فإن الكوينى اهتم بإثبات وجود الله فقط دون أن يحاول إثبات صفاته التى وصف بها فى الإنجيل . لقد اعتمد فى حديثه عن صفات الله بالعقل أى الاستشهاد بالصفات التى وصف به إله المسيحيين فى اللاهوت ، مثل وصفه بأنه حى ، عادل ، حكيم ، رحيم ومحبة ... وما إليها من صفات وردت فى الكتاب المقدس . لكننا نلاحظ أن

الاكويينى اعتمد فى هذه النقطة على النقل فحسب وام بحاول إثبات هذه الصفات ، مع أن بعض هذه الصفات كان يمكن أن ترتبط بالبراهين التى قدمها لإثبات وجود الله - على سبيل المثال - عندما يبرهن على أن الله هو واجب الوجود للوجودات فهذا البرهان يدل على بعض صفات الله مثل القدرة والخلق والحب والكمال ، ولكن هذا لا يمنع من وجود صفات عند الاكويينى كانت تحتاج لإثبات مثل وصف الله بأنه ، حكيم ، أو ، خير ، .

ويرى بعضهم أن هذه الصفات يمكن فهمها بالمشابهة ، فمثلا عندما أطبق مفهوم الحكمة والذكاء على الله ، أتوقع منذ البداية وجود علاقة مشابهة بين معانى هذه الصفات عند تطبيقها على الموجدات فى عالمنا الأرضى ، وبين معناها عندما تطبق على الله مع الفارق فى النسبة . . فإذا وصفنا شخصا بأنه حكيم أو خير ، فن ضرورى أن نؤمن بأن الله هو رأس الحكمة ومنبع الخير ، لأنه يمثل جلال وكمال الصفات التى منح المخلوقات إياها . إن صفات الموجودات عبارة عن قبس من مصدر إشعاع أول هو الله . لكن كل هذا لا يمدنا من نقد الاكويينى لأن الصفات التى يمكننا إدراكها عن طريق المشابهة ليست لها صفة التأكيد عندما نطبقها على الله ، هذا من ناحية . كما أن هذه الصفات لا تعطينا المعرفة الحقة عن ماهية الله وطبيعته هذا من ناحية أخرى . إن الاكويينى اجتهد لإثبات وجود الله عن طريق الإدراك العقلى وترك الأمور المتلفة بصنائه وماهيته . ونقلها عن اللاهوت أى اعتمد فيها على النقل .

إنه عن طريق علاقة المشابهة يمكننا إدراك بعض صفات الله التى ترتبط ببراهين الاكويينى لاسيما برهان الممكن والواجب ، حيث انتهى الاكويينى إلى أن الله واجب الوجود بذاته *Ipsum esse subsistens* وهذا يعنى ببساطة أنه لا يوجد تمييز بين ماهية الله (طبيعته) ووجوده .

ومن ثم فإن برهان الممكن والواجب استخدمه الاكويينى مقدمة توصل إلى نتيجة يهدف إليها ، ولكنه لم يكن كل المقدمات التى قال بها الاكويينى . فإذا أخذنا — على سبيل المثال — أيضاً مفهوم الله عند الاكويينى بوصفه وعملاً محضاً خالصاً ، *actus purus* . وقد يقول مائل بأن الله بوصفه عملاً خالصاً ، وبوصفه موجوداً واجب الوجود — وذاته ، وبوصفه المحرك الاول ، وبانصافه بالكمال المطلق وبكونه علة أولى للوجود ومصدراً للنظام فى الكون ، قد يقول إن هذه المفاهيم جميعاً ، أسماء لله ، وأنهم جميعاً ينطبقون على مادة واحدة ، وواحدة فقط ، وأن هذه المفاهيم جميعاً متماثلة . قد تتفق مع هذا الزعم ببعض التحفظات البسيطة حيث إن مفهوم الله واجباً بذاته — من وجهة نظرنا — بعد أكثر المفاهيم الباقية لله .

وسنحاول الآن من خلال مناقشات الاكويينى أن نستنتج بعضاً من الصفات الميتافيزيقية لله وسنحاول أيضاً التعرف على بعض صفات وخصائص الله التى وردت فى الديانة المسيحية ، وفى الكتاب المقدس .

أثبت الاكويينى كماله ولا محدودية الله من خلال مفهوم الواجب بالذات . وعن طريق نفس المفهوم أثبت سرمدية وأبدية الله . ونحن نستشف من براهين الاكويينى أن الله بسيط ، لأنه لا جسمانى ، وهذا يتفق مع كونه عقلاً وروحاً وعملاً خالصين . كذلك هو لا جسمانى لأنه لا متناهى ، والجسمانية محدودة بإطار معين ، كبر أو صغر ، هذا الإطار هو فى النهاية قالب تتحدد داخله الجسمانية ، ولأن الله لا متناهى ، ولا محدود ، فهذا يتطلب منا أن نسلّم بأنه لا جسده (لا جسمانى) . لقد حاول الاكويينى جاهداً أن يستنتج صفات الله الميتافيزيقية من خلال براهينه الخمسة السابقة .. وما يهمنا فى هذا المقام من صفات الله هو أنه

(لا متناهى - لا جسمانى - عمل خالص) .

لقد استشهد الاكويينى كذلك بصفات الله التى وردت فى الكتاب المقدس مثل أن الله (حى) وهو د محبة ، . ولأنه لا جسمانى فهو عليم وعلمه طاق .
 " quod in Deo Perfectissime est Scientia " .

كذلك فإن وصف الله بالعقلانية الخالصة ، يستتبع وصفه بأنه حى ، فإدام يعقل فهو يحيا ، أو يحيا عاقلا . كذلك فإن وصف الله بأنه عليم وعلمه طاقى يوضح أن الله هو غلة الاشياء جميعاً ، ربما يذكر الاكويينى أن الله هو غلة الاشياء بذكائه . وبعبارة أخرى أن الله بذكائه ر علمه الكامل استطاع أن يهب الوجود للأشياء جميعاً ، فهو بذلك د رهاب ،

ولكن هناك نقطة أخرى يوضحها الاكويينى فيقول أن القدرة تربط العلم الكامل بالوجود الفعلى ، بمعنى أن الموجودات قبل أن يمنحها الله وجودها ، كانت عبارة عن فكرة ، أو معرفة فى عقل الله ، ولكنى تخرج هذه المعرفة لحيز التنفيذ لتصبح وجوداً بالفعل ، فهى فى حاجة إلى القدرة ، وطالما خرجت الوجود بالفعل فهذا يستوجب العلم بأن الله د قدير ، . كذلك فالإرادة الإلهية ضرورية لإنهاء عملية الخلق ويضيف الاكويينى بأن الإرادة الإلهية متوازنة مع العقل الإلهى ، ولهذا يجب أن نسلم بأن الله د مريد ، كما عاقل ، وذلك لأن حضور الإرادة يستلزم حضور العقل والمعرفة إذ أننى أعرف الشيء إذا أردته . وعلى هذا فالإرادة تستلزم معرفة مسبقة ، وهى نقطة معروفة فى الفلسفات اللاهوتية (الفلسفات التى اعتمدت على اللاهوت) جميعها من حيث اعتقاد أصحاب هذه الفلسفات بأن المعرفة تسبق الإرادة .

لقد ربط الاكويينى بين الإرادة ، والمحبة ، بوصفها صفتين من صفات الله ،

لا يوجد تمييز بين الخير الإلهي والبشرى ؟ على أية حال فإن الاكويينى لم يوضح هذا التمييز ، واكتفى بقوله إن ثمة علاقة مشابهة مع الفارق التناسبي بين الصفة البشرية ركامها وذروتها عند الله . وافهم طبيعة الصفة للتي عليها الله يتخذ الاكويينى طريقتين : الاولى تسمى الطريقة السلبية وتعتمد على بعض الصفات عن الله ، بناءً على ابراهيم الخمسة التي قدمها الاكويينى لإثبات وجود الله . فعندما يبرهن الاكويينى أن الله هو المحرك الاول الذي يحرك الموجودات ، ولكنه لا يتحرك ، فإنه يصل من هذه المقدمة إلى نتيجة منطقية ، وهي أن إحدى صفات الله هو أنه (غير متحرك) وهي صفة سلبية كما نرى .

أما الطريقة الثانية فهي الطريقة الإيجابية وتعتمد أساساً على المشابهة بين صفات الخالق من ناحية ، وصفات المخلوقات من ناحية أخرى ، على اعتبار أن صفات المخلوقات صور مصغرة من صفات الخالق .

يتضح لنا أن كل من الطريقتين السلبية والإيجابية تهدف إلى معرفة طبيعة الله وجوهره (ماهيته) . ونجد أيضاً أن كلا الطريقتين تعتمد على ابراهيم الاكويينى الخمسة ؛ أى تعتمد على معرفة وجود الله . ولهذا يقول توما الاكويينى : إن هذا الموجود الاول الذي نسميه الله استطعنا إثبات وجوده بالبراهين العقلانية ، فيجب علينا إذن أن نستخلص منها صفاته . ويضيف الاكويينى بأن الطريقة السلبية ليست عيباً ولا تشكل نقصاً باعتمادها على نفس بعض الصفات عن الله ، وذلك لأننا لا نستطيع أن ندرك أى مفهوم إدراكاً جيداً إلا عن طريق إدراك نقيضه ، فنحن لا نعرف الخير ولا ندركه إلا إذا كانت لدينا فكرة مسبقة عن الشر . وهكذا ، فالتقيض يوضحه نقيضه .

ولذلك إذا صنفنا الصفات التي وصف بها الله سنجد أنها نوعان :

النوع الاول هو الصفات السلبية كأن نصف الله بأنه لا متحرك ولا متغير ولا جسماني وما إلى ذلك . وهنا فإننا ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية عن كمال ، وبالتالي ننفي عنه الحركة ، والتغير ، والتركيب ، والأعراض ، والانفعال ، والمادة ، والجسمية ، وما إلى ذلك من صفات تتنافى والكمال الإلهي المطلق . والنوع الآخر هو الصفات الإيجابية مثل أنه عاقل ، حي ، مريد ، محب ، خير ، بسيط ، وما إليها من صفات الله التي أوردتها اللاهوت .

أما النوع الاول فيستخدم المشابهة المنفية ليعطينا الفارق بين صفات الله ؛ وبين صفات الموجودات والثانية تعطينا صورة كل الصفة الإلهية بالمشابهة بينها وبين الصفات البشرية . ولكننا نلاحظ أن الصفات السلبية التي ذكرها الاكوييني عن الله ، تتطلب معرفة مسبقة بصفاته الإيجابية ؛ بمعنى أن العقل البشري يجب أن يعرف أولا صفات الله الإيجابية لكي يستطيع بعد ذلك أن ينفي عنه صفات أخرى . وهكذا نجد أن الصلة بين نوعي الصفات عند الاكوييني صلة صابية . كذلك فإن هذا التقسيم يبدو غير ذي أهمية ، لأنني أصف الله بأنه لا متناهي ، فهذا يعني أنه ليس محدوداً ، وعند أصفه بأنه بسيط فهذا يعني أنه غير مركب ، وكذلك وصفه بأنه ثابت فهذا يعني أنه ليس متحركاً ، ووصفه بأنه روح خالصة يعني أنه لا جسماني . ووصفه بالكمال ينفي عنه صفة النقصان ، وهكذا . . . ومن ثم فإن تقسيم الاكوييني لصفات الله عمل لا داعي له .

إن استنتاج صفات الله والاستدلال عليها بأي من الطرق ، وأيا كانت الوسيلة ، يحتاج لمعرفة مسبقة بثلاث حقائق :

- (١) معرفة أن الله موجود (أي له كينونة متحققة بالفعل) .
- (٢) معرفة أو إدراك أن هناك مشابهة من نوع ما بين الله والأشياء التي

نعرفها ونشاهدها وندركها مباشرة عن طريق قوى الإدراك الطبيعية التي فينا .
(٣) وجود نوع من المعرفة الشاملة لطبيعة الله وكماله .

كذلك يمكننا أن نضيف شرطاً رابعاً يعتمد على الشرط الثاني من حيث
مشابهة أو مقارنة العلة بالمعلول، أو المشابهة بين صفات الله (العالمة الأولى) وصفات
المخلوقات بوصفها أئراً للعالمة الأولى . ولكن هناك نقطة على جانب كبير من الأهمية
حيث إننا إذا وصفنا صفة مثل « الحكمة » في الإنسان ، وذكرنا أنها تشبه حكمة
الله ، مع الفارق في التشبيه ، حيث إن حكمة الله لها صفة الكمال ، فكيف يتسنى
لنا ذلك ونحن لا نعرف سوى حكمة البشر وهي حكمة غير كاملة ، ونحن لا ندرك
في حياتنا الأرضية صفة الكمال أصلاً ، فكيف يمكننا إذن تصور أو إدراك الكمال
الإلهي ، مثل حكمته الكاملة المطلقة ؟ .

على أية حال فنحن نكتفي بقولنا إن الله حكيم ، وإن حكمته لها صفة الكمال،
وهي أعلى من درجات الحكمة التي نعرفها بين البشر ، .

هذا التفسير الذي قال به الاكوييني يشاطره فيه الفيلسوف Copleston الذي
يقرر نفس التفسيرات التي ذكرها توما الاكوييني وأصعب في بيانها عن طبيعة الله
وماهيته وإثبات وجوده والتوصل لصفاته .

الفصل السادس الإنسان والأخلاق

الإنسان والأخلاق :

خلق الله الإنسان بتصوره الخاص ، هذه أولى المبادئ التي افترضها
الأكوييني حينما تناول الطبيعة البشرية . ومن ثم فلكي نفهم وجهة نظر توما
الأكوييني بالنسبة للإنسان يجب علينا إذن أن نسترجع في ذاكرتنا فكرته
ووجهة نظره في طبيعة الله .

إن الحقيقة القائلة بأن الإنسان عبارة عن جسد ، أو أنه جسماني ، هي
حقيقة عامة تجعلنا نفصله عن الله من حيث هو عقل محض وروح خاصة غير
ذی جسم . إن التشابه بينهما ينشأ في العنصر المعنوي عند الإنسان ، والتمثل في
الروح ، حيث توجد بعض الصفات المتشابهة في الروح الإنسانية مع الصفات
الربانية - إن صح التعبير .

إن الفكر الإنساني يعتمد على الإرادة الإنسانية ، والحب الإنساني ، تماماً
مثل اعتماده على المعرفة . والإرادة والحب مرتبطان عند الله ، أي في الطبيعة
الإلهية . وبدون الأفكار فإن تكون للإنسان إرادة ، وبدون الإرادة يعير
الإنسان بغير حب . ولهذا يقول توما الأكوييني :

« إن من يمتلك الفكر يمتلك الإرادة ،

ويضيف قائلاً :

« ومن يمتلك الإرادة فلديه الحب ،

إن عقيدة أفضلية (أسبقية) الفكر على الإرادة واضحة غاية الوضوح في هذه

النظرية التى تمس الطبيعة البشرية : والإنسان كذلك حيوان عاقل . وليكن مفهوما لدينا منذ البداية ، أن الروح عند توما الاكوينى تعنى أشياء أكثر من العقل والفكر ومثل كل معاصريه ، ووفقا للتقليد الذى عرفه الفلاسفة القدامى أمثال أرسطو ، نجد أن الروح تعنى الحياة الموهوبة أو المبدأ الحى . ولا يوجد خلاف بين مفكرى عصره على النظرية القائلة بوجود أرواح فى النباتات ، والحيوانات ، وأن هذه الروح تكسب الأشياء صورتها وماهيتها الجوهرية .

غير أن الروح النباتية التى للنباتات تختلف عن الروح الانفعالية التى للحيوانات . أما الروح الإنسانية فهى مميزة عن غيرها لكونها روحاً عاقلة . إن عنصر العقلانية يعطى الروح درجة عالية من الرقى . ومن المميزات التى ينفرد بها الإنسان بفضيلة الروح العاقلة هو امتلاكه لقوى الإدراك العقلانى . كذلك فإن نظرية القوى العليا دائماً لها فضل السبق على القوى السفلى . وفى حقيقة الأمر إن الروح تعتمد على الجسد ، وذلك لأنه من الناحية المنطقية ، نجد أن الوظائف العقلانية تعتمد بطريقة مباشرة ، على الوظائف الجسمية . ولكن من الطبيعى ألا يوجد ذلك الاعتماد عند الله ، لأنه من العبث أن نعتقد أن الوظائف العقلانية عند الله تعتمد على الوظائف الجسمية ، لأن الله لا جسم له . هذه الملامح التى تميز وتحدد الروح الإنسانية والتى تعتمد على الجسمية كان من الطبيعى أن تستلزم ربط واشتراك الروح فى الجسد .

إن الإنسان يحتل مكاناً وسطاً بين الله والملائكة من ناحية ، وبين الحيوانات من ناحية أخرى . وحينما نقول إن الروح البشرية ، أو الروح الإنسانية تعتمد على الجسد فهذا يعنى أنها تقع فى مكان ما بين الإنسان والحيوانات الأخرى .

إن وجهة النظر القائلة بأن الإنسان — دون غيره — حيوان عاقل هى

تأكيد على وضعه المميز ، بوصفه الحيوان الوحيد الذى وجد فى التصور الإلهي
 « فى عقل الله » . ووجهة النظر هذه التى يرتبط فيها الإنسان بالعقلانية ، هى التى
 جعلته إنساناً حقاً ، ذا صفات إنسانية . ولكنه فى الواقع لم يكتسب صفة الإنسانية
 بفضل العقل وحده ، ولكن بمشاركة العقل مع القوى المادية .

والروح البشرية تحتوى على ثلاثة أنواع من القوى المادية هى : قوة الإرادة
 Volition or the power of will ، قوة الإحساس Sensation (مثل السمع
 والبصر والشم واللمس والتذوق) وآخر هذه القوى المادية هى الشهوانية
 Sensuality أو بالمصطلح اللاتينى appetitus Sensitivus .

إذن توجد مماثلة بين العقل والإرادة من ناحية ، والإحساس والشهوانية
 من ناحية أخرى ، فكل من الإرادة والشهوانية ما هو إلا شهوة أو حيث الأولى
 شهوة عقلانية ، والثانية شهوة حسية . وهذا يعنى أن الإرادة أو الرغبة تميل إلى
 الناحية التطبيقية أو العملية ، لأنه بدون مساعدة العقل العمل ، فإن الإرادة أو
 الرغبة ان تعرف ما الذى نريده ، أو ما الذى نرغب فيه . وبالمثل فالشهوة الحسية
 فى حد ذاتها « عمياء » من حيث إن الموضوع نفسه يعتمد من الحواس . وهكذا
 كما تتوازى الإرادة مع العقل ، فإن الشهوانية تتوازى مع الحس .

ومن أكثر المصطلحات التى ترتبط بالشهوانية الحسية هى « العواطف »
 Passions . والعواطف ليست خيرة ، ولا هى سيئة فى حد ذاتها ، إلا أنها
 ضرورية للحياة الإنسانية . وهى إما أن تكون عواطف خيرة مثل « الحب » أو
 تكون عواطف شريرة مثل « الكراهية » ، والحقد وما إليها .

على أية حال فإن العواطف تنشأ عن طريق المشاركة بين الروح والجسد

حيث هي ذات أصول في الوظائف الجسدية . كذلك فإن العواطف تمثل أقل الصفات الربانية في الإنسان .

لا توجد شهرة حسية عند الله ولا عند الملائكة ، وذلك لأنهما بلا أجسام ، كما أن الخير عندهما خير مطلق غير مرتبط بالانفعال أو العواطف ، كما هو الحال عند البشر . كذلك يلاحظ أن العقل الإنساني هو الوحيد القادر على التحكم والسيطرة على العواطف .

ولما كان الإنسان مزيجاً من روح وجسد ، فهو يقطن عالمين : عالماً علوياً وآخر دنيوياً . وهذا المألمان في حالة صراع دائم ، كل يحارب فيه الآخر . ومعنى هذا ، وفي حدود هذا المفهوم ، فإن الروح والجسد بينهما نوع من الحرب الداخلية في داخل الهيكل البشري نفسه .

إن وجهات النظر هذه منقولة عن الديانة المسيحية ، وعما ورد في الكتاب المقدس ، وعلى هذا فهي ليست أفكاراً ذاتية لتوما الأكويني . وبالنسبة له فإن المصطلح « إنسان » يشير إلى وحدة مؤلفة من روح وجسد ، وهو بذلك يختلف مع أفلاطون الذي لم يؤمن بالمشاركة بين الروح والجسد ، وقال بأن الروح فقط تستخدم الجسد ، ولا ترتبط به تماماً مثلما يستخدم الإنسان الملابس .

لكن من الملاحظ أن توما الأكويني رفض هذه الفكرة الأفلاطونية رفضاً باتاً ، وذلك لأن كلا من الحيوان والإنسان يشتركان في خاصية الإحساس ، إلا أن جسد كل منهما يختلف في جوهره عن الآخر ، فهما جوهران ، جوهر إنساني ، وآخر حيواني .

ومع هذا يضيف الأكويني أنه يجب أن لا ننسى أن الجسد لم يخلق بحد ذاته

الشر ، ولكن بواسطة الله ، ولذا يجب علينا أن نحب الجسد لأنه صنعة الله .
 إن الإنسان متصل بهـالمين هما عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة . ودخوله
 عالم ما وراء الطبيعة يكون عن طريق اللطف الإلهي ، وبواسطة هذا اللطف الإلهي
 يصل الإنسان لوضع الكمال ، تلك المرحلة التي لا يمكنه الوصول إليها بنفسه .
 ويذكر الأكويني أن :

د اللطف الإلهي لا يهدم الطبيعة وإنما يكملها ، .

والأخلاقيات هي وظائف رئيسية تساعد في إعداد وتجهيز الطبيعة البشرية
 لتبلغ الكمال ؛ فالأخلاقيات — بهذا المعنى — مقدمة للغبطة والسعادة .

ونحن نكرر أن جميع المعارف الإنسانية — عند توما الأكويني — إنما
 هي معرفة لله . وما دام الله هو الغاية القصوى للإنسان فإن ما اكتسبناه من معارف
 هي في النهاية معارف عن -دنا وغايتنا القصوى - فكما زادت معرفتنا ، ازدادنا
 معرفة بالله . . كذلك فإن أجل ما ندركه في هذه المعرفة هو الكمال الإلهي المنزه
 عن كل نقص . وفي حدود هذا المفهوم ، فإن الإرادة الإنسانية ذات الشهوة العقلية
 تتحرق شوقاً ، حتى تصل إلى العلم بالله .

ويذكر توما الأكويني أن المبدأ اللاتيني *ens et bonum Convertuntur*
 أي د الكينونة والخير متماثلان . . ولأن الله هو الكمال المطلق للخير ، فهو كذلك
 أعلى الموجودات ، وخيره كامل ، ولا متناه . ولقد وسع خيرة كل شيء ، بحيث
 لم يمد من الممكن حده بحد معين فهو لهذا لا متناه . والهدف الاسمي والغاية
 القصوى للإنسان تتمثل في سعيه لمعرفة الله وإدراكه .

ولكن ما هدف تلك المعرفة بالله ؟ يجيب الأكويني بأن الهدف الاسمي

الإنسان هو رؤية الله في الحياة الآخرة .. ولماذا يسعى الإنسان لتحقيق هذه الرؤية ؟ ذلك لأن رؤية الله تجلب الغبطة والسعادة .

إن مصدر هذه السعادة هو « الوصول للحقيقة » التي تعرف بالمصطلح اللاتيني *Gaudium de veritate* . ونجد أن الوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالي والغاية القصوى *Finis ultimus* هي الحياة الأخلاقية التي تقود لهذه الغاية مباشرة . ووفقاً لكلام توما الاكوينى فإن كل فعل يحدث ليحقق هدفاً محدداً .

قد يكون هذا الهدف خيراً ، أو غير ذلك ، أما بالنسبة لله فالخير هو طبيعة الهدف *bonum habet rationem finis* إذن هناك الانسان الذى تحركه الافكار ليحدث فعلاً معيناً ، ولنا أن نفترض أن الخير هو موضوع الإرادة وهناك موضوع واحد يمثل الرغبة في الخير ، أى يهدف للوصول لذروة الخير « الله » ؛ ومعنى ذلك أن الموضوع الذى يحرك الإرادة بالضرورة هو الله . إن الاهداف التى قد يحققها هذا الإنسان على الأرض تعتبر أهدافاً ثانوية « عرضية » ، وهى كذلك مجرد وسائل للهدف الاسمى . هذه الاهداف الثانوية ليست خيرة فى كل جوانبها ، لأنها تتناول كل ما هو إنسانى ، والإنسان ليس خيراً محضاً .

ويذكر توما الاكوينى أن : « الإرادة حرة فى أن تفعل أشياء مختلفة ، وذلك لأن العقل لديه أفكار وتصورات مختلفة للخير . ومن هنا تلاحظ كيف أن الحرية الأخلاقية ترتبط بالأفكار عن الخير التى يحرك بها العقل الارادة .

أما بالنسبة لله الذى هو خير محض ، فإننا نجد إرادة الانسان ليست كإرادة الله ، من حيث إن الارادة الانسانية مرهونة بقوانين الضرورة كذلك فإن العقل والعقل وحده . هو الذى يحدد ما إذا كان الموضوع خيراً أو شراً ، وهو كذلك يمكن الارادة من تأدية الأفعال . كذلك فإن درجات الخير متماثلة مع درجات

الكيونة ، هذا وفقاً لمقولة الاكزيني بأن الخير يائى الكيونة .

ولهذا السبب فإن مفهوم الخير تصبى له أفضلية السبق على مفهوم القوة والفعل . كذلك فإذا كانت القوة تمنى المقدرة الكاملة فى الإنسان ، والتى عندما تتحقق تصبى فعلاً حقيقياً ، فىجب أن نذكر أن ثمة قدرات لا يمكن أن يحققها الإنسان بسهولة ، لأنه لا يمتلك مقومات وجودها . فعلى سبيل المثال لا يستطيع الإنسان أن يطير مثل الطيور ، لأنه لا يمتلك القدرة المطلوبة لتلك المهمة . ولهذا يعتبر الإنسان غير كامل عندما نقارنه بالملائكة ، وكذا بالله .

ليس هذا فقط بل إن الإنسان قد يفشل فى تحقيق قدرات موجودة بداخله وقد يكون ذلك نتيجة إهمالة أو سوء حظه .

إن إمكانية الحياة الأخلاقية مرهونة بإمكانية التقدم نحو الكمال المطلق للكيونة *Plenitudo essendi* عن طريق تحقيق القدرة التى نمتلكها وتوجد فى داخلنا . إن القدرات الإنسانية والقوى للبشرية إنما تتحقق وتخرج لحيز الوجود من خلال الأفعال الإنسانية *actiones humanae* ، أو الأفعال الأخلاقية *Morales actus* والتعبيران وثيقا الصلة ببعضها . وبمكننا القول أن الفعل الإنسانى - بالمعنى الحرفى للكلمة - يجب أن يمثل تحقيق القوة الإنسانية ، تلك القوة هى التى تميز الإنسان عن باقى الحيوانات الأخرى ، وهى التى توجد علاقة المشابهة بينه وبين الله . بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن العقل الإنسانى هو فعل حسن ، لأنه تحقيق للوجود بالفعل ، وذلك لأن الفعل يمثل الموجودات أيضاً . ولكن من الواضح أن مفهوم الخير هنا ليس مفهوماً أخلاقياً كاملاً ، لأن قوى العقل والإرادة الإنسانيتين من الممكن استخدامها فى الخير والشر على حد سواء . ويبدو أن توما الأكوينى كان على علم بهذه الحقيقة ، ولكنه تجاهلها بدليل أن نظريته الأخلاقية

بنيت على أساس مفهوم الخير فقط ، مع أن الفعل لا يعتبر خيراً ، مطلقاً ، إلا إذا تمثلت فيه جميع أنواع الخير . ويمكننا فصل نظرية توما الاكوينى الى تليجتها ، حيث يقرر أن الخير الاخلاقى يطابق الافعال الإنسانية حينما نحيا متوافقين مع العقل ، أى نعمل أفعالنا وفقاً لما يراه العقل صحيحاً . كذلك فإن القيمة الاخلاقية لاى فعل تتوقف على غاية هذا الفعل ، والهدف منه . ولذلك ينصح الاكوينى بتحكيم العقل لانه هو الذى يحدد غايات الافعال . . ولهذا نجده يدعو إلى المبدأ القائل بوجوب أن :

د يحيا الإنسان وفقاً للعقل ، ، لأن فى ذلك خيره .

Bonum hominis est secundum rationem esse.

وعندما يقول لاكوينى بضرورة الحياة د وفقاً للعقل ، فهذا يعنى أن نعمل أفعالنا وفقاً لما هو صحيح ، أى وفقاً لما يراه العقل صحيحاً .

وعندما يتكلم الاكوينى عن القانون أو الناموس ، يذكر لنا ثلاثة نماذج مرتبطة به وهى :

(١) الكون العام **Commanitas Universi**

(٢) الدولة **State** .

(٣) الافراد **Individual Persons**

إن الله هو المسئول عن النظام فى الكون ، وهذا النوع من القانون الذى يحكم العالم يسمى القانون الأبدى **Lex aeterna** وكذلك يسمى القانون الإلهى **Lex divina** أما القانون الذى ينظم الوحدة السياسية للأفراد ، أو الدولة ؛ فإن هذا النوع من القوانين يسمى بالقانون البشرى **Lex humana** . وأما

النوع الثالث من القانون فهو قانون الافراد أو الأشخاص ، وهو قانون النفس الذى يحكم تصرفات الافراد وهذا النوع يسمى بالقانون الطبيعى *Lex naturalis* وهذا النوع الاخير لا يوجد فى العقل البشرى ، وإنما هو نوع من التخيل أو التصور للقانون الإلهى السرمدى والذى يوحى به الله للإنسان .

إن المقدرة على أن تقرأ ، وتفسر ، وتفهم ، تتبع القانون الطبيعى ؛ بمعنى أن العقل يجب أن يكون هو الموجه للأفراد .

ولنا الآن أن نذكر أن كل الأشياء فى الكون تحكمها القوانين ، وأن هذه القوانين جميعها ، وإن اختلفت مسمياتها ، فهى فى النهاية ، ذات نوع واحد ووظيفة واحدة . وما يؤكد ذلك هو تعريف الاكويينى للقانون على أنه « قانون إرشادى وتوجيهى » ، أو بمباراة حديثة نستخدمها الآن هى « القانون العلمى للطبيعة » . والقانون يشمل وينظم كل ما فى الكون ، بما فى ذلك الجمادات والمرجرات غير العاقلة مثل الأحجار والأنهار والنباتات والحيوانات .

إن أفعالنا إذا أنجزت وفقاً للقانون أو الناموس الواجب إتباعه ، فهى إذن تعتبر أفعالاً إرادية منظمة بالقانون ، حيث إنه من العبث أن نعتقد أن فى القانون نوع من الجبر ، بل — على العكس — به نوع من التوجيه والتنظيم للإرادة والدليل على ذلك أن إرادة الإنسان حرة ، فهو يستطيع فى أى وقت يشاء أن يرفض وصاية القانون ، ولكنه سيدخل حينئذ فى نطاق الفئة المعروفة باسم « الخارجين على القانون » . وعندما يتحدث الاكويينى عن القانون :

نجد أن أهمية القانون عنده تعود لسببين جوهريين ذلك — أولاً — حاكم لأفعال الإنسان . وثانياً : لأن لديه قوة دفع هائلة *Vim Coactivam* . وفى الوقت الذى يقر فيه الاكويينى بأن القانون فسر وحكم الأفعال ، فإنه يشير إلى

الذين لا يمكنهم الحركة إرادياً لأنهم يعتقدون الذكاء والإرادة ، ومعنى هذا أنهم جواهر لا تتصف بالذكاء .

كذلك نجد أوائك الذين يرفضون بإرادتهم أن يتحركوا وفقاً لقواعد القانون وهؤلاء هم أذكياهم ولكنهم في نفس الوقت جواهر أوكائات غير مطيعة . النتيجة الآن هي اعتراف الاكوينى بأن المخلوقات العاقلة هي «وضوح القانون» أما القانون نفسه فهو شيء عقلائى . والدليل على ذلك أن الحيوانات وهي غير عاقلة لا تستطيع أن تشارك في القانون الإلهى من الناحية العقلانية

فالقانون الطبيعى هو الذى يستحث الإنسان على أن يبحث عن الخير ، وأن يتجنب الشر . إن مثل هذه المبادئ من الواضح أنها شواء ذاتية . وعلى ذلك فالطبيعة الإنسانية الحقة تنبع القانون الحقيقى الذى يحكمه العقل . . ومن ثم يصبح السعى وراء الخير أمراً طبيعياً صادراً عن قانون عقلائى .

ولهذا فالإنسان لديه شغف طبيعى للبحث عن حقيقة الله ، وللعيش في مجتمع مع الآخرين . وبهذا المفهوم فهو جزء من القانون الطبيعى . فعلى سبيل المثال يجب على الإنسان أن يتجنب الجهل حتى لا يضر الآخرين الذين يعيشون معه تحت قبة الساموس الطبيعى . ومن الواضح أن توما الاكوينى يربط بين فلسفة القانون وبين الأخلاقيات حيث إن الأخلاقيات تشير إلى نظرية الحق ، أو نظرية العدالة ، أو القانون الطبيعى . ولذا يعرض الاكوينى لبعض النواهي التى ينهى القانون الأفراد عن القيام بها ليسود القانون الطبيعى ، مثل (تجنب الجهل) . . (لا تضر غيرك) . . (لا تغتاب الآخرين) ومن الواضح أن هدف القانون — على هذا النحو — هو مساعدة الإنسان على بلوغ الكمال الطبيعى بطريقة ملائمة . وعلى هذا يكون هدفها السابى هو زجر الإنسان عن الشر . ويخلص الاكوينى إلى أن :

(القوانين ضرورية لأنها تنهى عن البغضاء والمنكر وتحث على فعل الخير) . فهي بذلك تنجيننا من الهلاك وترشدنا إلى السعادة .

وحيثما ساد القانون ، وجدت الأخلاق ، فالأخلاقيات تمثل حقيقة الإنسان الحقة الخبرة بوصفه مخلوقاً أنشأه خالق خير . وهي تهدف وتسعى للوصول بالإنسان لدرجة الكمال . إن قوانين المجتمع البشرى تحفظ قوامه ، وتعنى بتنظيم العلاقة بين أفرادها ، وتسعى به لىبلغ درجة الكمال ، ليشابه كمال الحياة الآخرة ، والكمال الإلهى مع الفارق فى التشبيه .

ومن ثم فالقوانين هى الخيوط ، وهى همزات الوصل التى تربط الكون وتنظمه وتحفظ دورته وتساعد على بلوغ الكمال الطبيعى مثالا للكمال السرمدى.

الفصل السابع

خاتمة

خاتمة :

يشير نسق نوغا الاكوينى الى النزعة التوفيقية التى سادت المصور الوسطى ،
وفى اعتقادى الشخصى أنه خاق بناءاً منطقياً للتوفيق بين النقل والمقل ، أو
بعبارة أخرى بين الدين والفلسفة .

جمع نوغا العديد من التيارات الفكرية فى صياغة منسجمه ، وقالب واحد .
واقعد نمثل التيار الأول الذى شملته النزعة التوفيقية الاكوينية فى الجمع بين الافكار
اللاهوتية المسيحية والافكار الفلسفية الارسطية . كذلك هناك أثر واضح لفكر
الافلاطونية المحدثة فى النسق الاكوينى لاسيما الفكرة القائلة بنقصان الشر على أساس
أنه غير كامل الوجود أو الكينونة .

كما أن الاكوينى فى براهينه الخمسة التى حاول أن يثبت بها وجود الله قد استمد
هذه البراهين من الديانة اليهودية والفلسفة العربية . كما نجد فى آرائه وأفكاره
كثيراً من الافكار التى قال بها آباء الكنيسة الاوائل :

وإذا حملنا كلمة التوفيق ، أو التوليف ، نجد أنها تعبر عن تجانس كامل
بين النقل والمقل فى الفكر الاكوينى . إن فلسفة نوغا الاكوينى تجمع بين الفلسفة
واللاهوت بعقلية دينية مسيحية فريدة .

إن التوفيق أو التوليف يعتبر سمة رئيسية ، وظاهرة انتشرت ، ليس فى
فلسفة نوغا الاكوينى وحده ، بل فى فلسفة جميع فلاسفة المصور الوسطى ،
غير أن بعض النقاد قد وجه نقداً لاذعاً للتوفيقية أو التوليفية ومن هؤلاء
النقاد John Duns Scotus (١٢١٥ - ١٣٠٨ م) وأيضاً William of Ockham

(١٢٨٥ - ١٣٤٩ م) ، وهما إنجليزيان . ويرى بعضهم أن نزعة التوفيق بين الدين والفلسفة ميلاد جديد للفلسفة ، وهى ميلاد جديد للاهوت أيضاً ، إنها نظرة جديدة لله ، وللإنسان ، وكذلك فإن فلسفة توما الاكوينى كانت تطوراً جديداً من حيث الفكر ، إذ إنها فصلت بين المذهب البروتستانى والمذهب الكاثولىكى .

كما اعتبرت فلسفة توما الاكوينى بمثابة حل لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ولقد تحقق ذلك عن طريق بناء فكرة بطريقة تساعد كلا منها على التعايش السلمى أى فى وضع التكامل لا التناقض ، فكلاهما يتمم الآخر ، وكلاهما يوضح ما خفى وما غمض فى الآخر ، إن إعادة اكتشاف الفلسفة الأرسطية فى أوروبا المسيحية خلقت ثورة فى الفكر المسيحى ، وتضاربت فيها الآراء ، فجاء الاكوينى بمثلاً للوسط المذهبى رابطاً بين الفلسفة والدين فى مذهب توفيقى يجمع بين النقل والعقل ، طريق الجمع بين الإدراك الحسى والعقل من ناحية ، وبين النقول اللاهوتية من ناحية أخرى . ولقد قرر مبدأ فلسفياً عرفه أرسطو عندما أرجع المعرفة الإنسانية ، والأفكار الإنسانية ، والوظائف العقلانية ، للخبرات الحسية . فقد بدأ من حيث بدأ أرسطو ابتداء من الجزئيات المحسوسة وانتهاءً بالكليات المعقولة .

وعلى هذا فالجانب الفلسفى الأرسطى واضح فى فلسفة توما الاكوينى ، أما أفكاره اللاهوتية فقد استمدتها من الكتاب المقدس (الإنجيل) .

بدأ توما الاكوينى كما بدأ أرسطو من أسفل حيث المحسوسات الجزئية ، وارتقى صعوداً إلى القمة ، وهذا متمثل فى الإدراك العقلانى فى فلسفة توما الاكوينى . وبالعكس بدأ الاكوينى من أعلى حيث يوجد عالم ما وراء الطبيعة ،

وتدرج إحداه إلى السفح ، وهو قد تأثر هنا باللاهوت ويظهر هذا في النقل عند توما الاكويينى .

والنقاد السابقون يذهبون إلى أن هناك فجوة كبيرة بين الفلسفة والدين اللذين حاول الاكويينى التوفيق بينهما في سياق واحد ، بين العالم وما عليه من مخلوقات وبين الله الخالق ، وذلك من حيث أن الطرفين من طبيعتين مختلفتين أحدهما خالد سرمدى ، والثانى دنيوى ، فإذا كان الله كينونة محنة وروحاً محضة وعقلاً خالصاً وكانت طريقة مطلقة لانهائية ، فكيف خلق عالماً يخالفه تمام الاختلاف ؟ .

ومكذا بنى الناقدان وجهة نظرهما على أنه ليس ثمة همزة وصل بين العالم العلوى وحياتنا الارضية . ومن الواضح أن هذا النقد يضعف كثيراً اللاهوت الطبيعى ويرد الإنسان مرة ثانية إلى الانجيل ، وحده ، أو بعبارة أخرى إلى الوحي والكشف . . إلى النقل دون العقل .

لقد أخطأ الاكويينى عندما اعتقد أن العالم مشابهاً للعقلية الإلهية ، ولكننا نقرر بأن الاكويينى لم يؤمن بالتوافق المنطقي بين العالم والفكر الإلهى ، وإنما قال شيئاً مثل ذلك ، وذلك لأن العالم قبل أن يظهر إلى حيز الوجود ، كان فكرة في العقل الإلهى ؛ إلا أن الناقدين السابقين اوس لديها أدنى اعتقاد بوجود صلة بين الله والعالم حتى لو كانت هذه العلاقة علاقة مشابهة بين المثال ودلالته أو براهينه .

وينظر كلاهما في صفات الله مثل وصفه بأنه عالم ومربد ومحبة ؛ يأخذونها أموراً مسلماً بها لكونها في الكتاب المقدس (الإنجيل) . أما القوانين الاخلاقية فهي تكتسب صلاحيتها من كونها متصلة بالله ، حيث إن الإنسان ليست له دراية مسبقة بالاخلاقيات ، ولكنه استلمها من الله . وعلى هذا الاساس فالإنسان مدين بالفضل إلى الله الذى يلهمه سبيل الرشاد ، لذلك وجب عليه حب الله ؛ وحب الله

يعنى إطاعة الله فى كل ما يأمر بلا جدال أو مناقشة . ومن الواضح اختلاف آراء هذين الناقدين عن آراء توما الاكوينى من حيث إن هذا الأخير يعتمد على الجمع بين العقل والنقل ، أما هذان الناقدان فيمكنه نيلان بالنقل عما ورد فى الكتاب المقدس .

ولا يمكننا بأى حال من الأحوال أن ننكر البناء الاكوينى بوصفه بناءاً جيداً وفق بين الدين والفلسفة ، رغم الهوة التى تفصل بينهما . ولكن الإيمان بمدى أهمية الفكر الاكوينى صادر عن إيماننا بالفلسفة فى الأصل ، لأن الفلسفة منطق عقلانى سليم يبدأ بمقدمات منطقية تؤدى إلى نتائج ايجابية توصلنا للحقيقة ؛ فليست الفلسفة — كما يزعم بعضهم — محاولة للإمساك بالماء .

وفق اعتقادى الشخصى أن التعبير المجازى يمكنه أن يوضح العلاقة المثالية بين الفلسفة والدين [بين العقل والنقل] الذى حاول توما الاكوينى إرساءها فى فلسفته هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى فإن بعض الافكار التى رفضها نقاده ولم يقبلوها كانت على درجة عالية من الجاذبية التى لا تقاوم .

نماذج من نصوص

توما الاكويينى

نصوص من الخلاصة اللاهوتية*

* استمدت هذه النصوص من الترجمة العربية التى صدرت فى بيروت لمؤلف
توما الاكويينى الخلاصة اللاهوتية ؛

في العقل الفعال

هل من حاجة إلى عقل فعال

.... والجواب أنه لا حاجة ، على مذهب أفلاطون ، إلى وضع عقل فعال لصوغ المعقولات بالفعل ، بل ربما احتيج إليه لإشراق النور العقلي على العاقل ، كما سيأتى . وذلك لأن أفلاطون ذهب إلى أن صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لا فى مادة ، وأنها بالتالى معقولة ، نظراً إلى أن كل مجرد عن المادة هو معقول بالفعل ، وهذه الصور كان يسميها أشباهاً أو مثلاً ، ويقول أنه بالاتحاد بها تتصور المادة الجسمانية لتقوم الافراد تقوماً طبيعياً فى أجناسها وأنواعها . وعقولنا نحن ليحصل لها العلم بأجناس الأشياء وأنواعها .

أما أرسطو فلأنه ، فى ما بعد الطبيعة ، لم يسلم بأن صور الأشياء الطبيعية قائمة بغير مادة ، ولما كانت الصور القائمة فى مادة ليست معقولة بالفعل ، لذلك اقتضى أن تكون طبائع المحسوسات أو صورها ، التى نعقلها ، ليست معقولة بالفعل ولكن بما إنه ما من شئ ينتقل من القوة إلى الفعل إلا بتوسط ما هو بالفعل : على نحو ما يجرى للحس الذى يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل لذلك كان لابد من وضع قوة ما من جانب الفعل ، تصوغ المعقولات بالفعل بتجريد الصور عن القيود المادية . وعلى هذا اقتضى وضع عقل فعال ،

المجموعة اللاهوتية : القسم الاول

المسألة ٧٩ : فصل ٣ الماتن

في هل العقل الفعال شيء في النفس

.... والجواب عليه هو أن العقل الفعال الذي ذكره الفيلسوف إنما

هو شيء في النفس .

وبيانه أنه لابد من أن يكون فوق النفس العاقلة البشرية ، عقل اسمي
يستمد منه النفس ، قوة العقل . وذلك لأن ما كان آخذاً بنصيب ، وما كان متحركاً
وما كان ناقصاً ، يقتضى قبله شيء هو هكذا بالذات وأن يكون غير متحرك وغير
ناقص : والحال أن النفس البشرية تدعى عاقلة لاخذها بنصيب من قوة العقل ،
بدليل أنها ليست عاقلة بكليتها بل بجزء منها ، وأنها تبلغ الى عقل الحق مستدلة
بضرب من التدريب والحركة ، وأن عقلها ناقص سواء لأنها لا تعرف كل شيء أو
لأنها ، في ما تعرف ، تنتقل من القوة إلى الفعل . إذن لابد من عقل اسمي تستعين
به النفس على التعقل .

وذهب بعضهم إلى أن هذا العقل المفارق مجوهره هو العقل الفعال الذي كانما
ينير الصور الخيالية فيجعلها معقولة بالفعل .

ولكن هب أن هناك عقلاً فعالاً مفارقاً هذه صفته فع ذلك لابد من أن
يكون في النفس الانسانية قوة مستمدة من هذا العقل الاسمي بها تجعل النفس
المعقولات معقولات بالفعل . كما أن في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة ، علاوة
على العلل السكينة الفاعلة ، قوى خاصة مركبة في كل منها ، منبعثة عن العلل السكينة
افساعة . فليست الشمس وحدها تولد الانسان ، بل في الانسان قوة تولد
لا انسان . وكذلك هي الحال في سائر الحيوانات الكاملة . والحال أنه ليس في

الموجودات السفلى أكمل من النفس الانسانية ، لذلك لا بد من القول بأن فيها قوة منبمئة من العقل الاسمى ، تقوى بها على إنارة الصور الخيالية . وهذا نعرفه بالتجربة . عندما نعى تجريدنا الصور الكلية عن القيود الجزئية . وهو ما سميناه صوغ المعقولات بالفعل . وسبب ذلك أنه ما من فعل تصح نسبته إلى شيء . ما لم يكن في هذا الشيء مبدأ صورى لهذا الشيء ، كما سبق القول ، سواء كان ذلك عن العقل المنفعل أو عن العقل الفعال . وعليه فالقوة التى هى مبدأ لهذا الفعل يجب أن تكون شيئاً فى النفس . ولذلك شبه أرسطو . فى كتاب النفس (٣ : ١٨) العقل الفعال بالنور . الشائع فى الجو . أما أفلاطون فشبه بالشمس العقل المفارق الذى يطبع الصور فى نفوسنا ، كما ذكر تامسطينوس فى تفسير كتاب النفس (٣) .

ولكن العقل المفارق بحسب تعليم دينتنا هو الله عينه . الذى هو خالق النفس وبه وحده تسعد ، كما يتضح فيما بعد . وعليه فنه تستمد النفس الإنسانية النور العقلى ، على حد قول المزامير (٤ : ٦) : علينا رسم نور وجهك يا رب ١

المجموعة اللاهوتية : القسم الاول

المسألة ٧٩ : الفصل ٥ المتن

فى هل العقل الفعال واحد فى الجميع

.... والجواب عليه أن الحقيقة فى هذه المسألة متوقفة على ما تقدم .

فلو كان العقل الفعال ليس شيئاً فى النفس بل جوهرًا مفارقًا ، لكان واحداً فى

جميع الناس ، وهذا ما يعنيه القائلون بوحدة العقل الفعال . أما إذا كان العقل
الفعال شيئاً في النفس ؛ كقوة من قواها ، فينبغي القول بعقول فعالة متكثرة
بتكثر النفوس المتكثرة بكثرة الناس . فليس من الممكن أن تكون القوة الواحدة
غيتها هي هي لكثيرين مختلفين .

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة ٧٩ : الفصل ٥ المتن

في الله

في هل الله موجود

أما البحث في الثالث فهكذا .

١ — يظهر أن الله غير موجود ، لأنه إذا كان أحد الضدين لا متناهياً ، قضى على ضده تماماً . والحال أن ما يعنى بنفظة الله هو أنه الخير اللامتناهى . وعليه فلو كان الله موجوداً لما كان ثمة أى شر . ولكن في العالم شر . إذن الله غير موجود .

٢ — أيضاً : ما يمكن سده بالقليل ، يستغنى فيه عن الكثير . والحال يظهر أن كل ما يظهر في العالم يمكن سده بالقليل ، مع افتراض الله غير موجود لأن ما كان طبيعياً يرد إلى مبدأ هو الطبع . وما كان عن قصد يرد إلى مبدأ هو العقل الانساني أو الارادة . إذن لا حاجة إلى افتراض الله موجوداً .

ولكن يعارض ذلك ما جاء في سفر الخروج (٣ : ٤) على لسان الله :
أما هو من هو .

والجواب عليه أنه يمكن أن يبرهن عن طرق خمس أن الله موجود .

أولها وأجلاها ، عن طريق الحركة مما لا شك فيه وهو ثابت بالحس أن في العالم أشياء تتحرك . ولكن كل ما يتحرك ، بغيره يتحرك . لأنه ما من شيء يتحرك إلا بما هو بالقوة بالنسبة إلى ما يتحرك اليه ، وما من شيء يحرك إلا بما هو بالفعل ، لأن التحريك ليس إلا إخراج الشيء من القوة إلى الفعل ، فالحرار بالفعل كالنار ، يجعل الخشب ، الحار بالقوة ، حاراً بالفعل ، وبذلك

يحركه ويغيره وليس من الممكن أن يكون الشيء عينه بالقوة وبالفعل معاً من الوجه عينه ، بل من وجوه مختلفة فالحرار بالفعل لا يمكنه أن يكون حاراً بالقوة في الوقت عينه ، بل إنما هو بارد بالقوة ، في الوقت عينه . وبالتالي ليس من الممكن أن يكون الشيء عينه ، وبالحركة عينها ، محركاً ومتحركاً ، أو أن يحرك ذاته . فينبغي إذن أن كل ما يتحرك يتحرك بغيره . وإن كان ما به يتحرك هو أيضاً متحركاً ، فينبغي إذن أن يتحرك هو ذاته بغيره ، وهذا بغيره . ولكن هنا لا يجوز الرجوع إلى ما لا نهاية له ، لأنه إذا ذاك لا يعود ثمة محرك أول ، ولا شيء آخر يتحرك ، لأن المحركات الثواني لا تحرك إلا من حيث يحركها المحرك الأول ، كما أن القضيبي لا يحرك إلا لأن يبدأ تحركه . إذن لا بد من البلوغ إلى محرك أول ، لا يتحرك البتة . وهذا ما يعنى به الجميع الله .

وثانيها عن طريق العلة الفاعلة . إنما نجد في المحسوسات هذه غالباً فاعلة متسلسلة ، ولا نجد فيها ، ولا الأمر ممكن ، ما هو لذاته علة فاعلة ، لأنه إذ ذاك يكون قبل أن يكون ، وهو محال . وليس من الممكن أن نرجع في العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية له ؛ لأن في تسلسل العلل الفاعلة كلها ، الأول علة الوسط والوسط علة الأخير . وبالتالي إن لم يكن في العلل الفاعلة أول فليس فيها أخير ولا وسط . ولكن إن رجعنا في العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية له ، فلن يكون ثمة علة فاعلة أولى ، وهكذا لن يكون كذلك معلول أخير ولا علل فاعلة متوسطة .

وهو أمر واضح إنه خطأ . ينبغي إذن وضع علة فاعلة أولى ، وهذا ما يسميه الجميع الله .

ونالها طريق الإمكان والوجوب . وهي هذه . إننا نجد في الأشياء ، أشياء يمكن أن تكون وأن لا تكون . ففها ما نجده يولد ويفسد وبالتالي ما يمكن أن يكون وأن لا يكون . ولكن من المحال أن يكون كل ما هو كائن على ما هو عليه . لأن ما يمكن أن لا يكون ، قد لا يكون . وإن كان من الممكن أن لا يكون شيء ما كان ، فذلك إنه في وقت ما ما كان شيء . ولكن لو صح ذلك لما كان الآن شيء . لأن ما ليس موجوداً لا يلج الوجود إلا بما هو موجود . وعليه إن لم يكن شيء ، استحال أن يكون شيء وما كان الآن شيء . وهو أمر واضح إنه خطأ إذن ليس كل ما هو موجود هو ممكن ، بل ينبغي أن يكون في الأشياء واجب . وكل واجب إما أن تكون علة وجوبه في غيره ، وإما أن لا تكون . لأنه ليس يمكن الرجوع إلى ما لا نهاية له في العلل الواجبة ، التي لوجوبها علة ، كما لا يمكن ذلك في العلل الفاعلة كما تقدم . إذن ينبغي وضع كائن واجب بذاته ، لا تكون علة وجوبه في غيره ويكون هو علة وجوب غيره .

ورابعها عن طريق درجات الأشياء في السكائنات ما هو أقل وأكثر خيراً وحقاً وشرفاً . وهكذا في غير ذلك . ولكن الأكثر والأقل إنما يقال عن أشياء مختلفة بمقدار اقترابها وبعدها عما هو كبير جداً . كما أن الأكثر حرارة يقال نسبة إلى ما هو حار جداً .

فهناك إذن ما ليس أحق منه وأصلح وأشرف ، وهو بالتالى ما ليس أعظم منه كيافاً ، كما قيل فى ما بعد الطبيعة (٢ ، ٤) وما كان بهذه الصفة من جنس ما ، وهو علة كل ما كان من الجنس عينه ، كما أن النار ، الحارة جداً ، هى علة كل حار ، كما ورد فى الكتاب عينه والنص عينه . إذن ينبغى أن يكون ثمة كائن هو علة الوجود ، والخير ، وكل كمال فى الكائنات كلها . وهو ما نسميه الله .

وخامسها عن طريق تدبير الكون . فإننا نرى بعض الكائنات غير العارفة ، كالجنادات ، تعمل لغاية ، الأمر الذى يظهر فى أنها ، دائماً أو على الأغلب تعمل بطريقة واحدة ، وتبأغ ما هو الأصلح . ومن ذلك يتضح أنها إنما تبأغ الغاية لا اتفاقاً بل عن قصد . ولكن ما لا معرفة له لا يسمى إلى غايته إلا بـثمة—دار ما يسيره كائن عارف عاقل . شأن القوس مع راميها . إذن ينبغى أن يكون ثمة عاقل يوجه الكائنات الطبيعية إلى غايتها وهو ما نسميه الله .

وعليه فعلى الأولى نجيب : د بأن الله ، على حد قول اغوستينوس ، فى المختارات ١١ ، لما كان هو الخير الاسمى ، لو لم يكن له من القدرة والخير ما به يصنع الخير ، من الشر عينه ، لما سمع بالشر ، . وأنه لمن خصائص صلاح الله الا متناهى أن يسمح بوجود الشرور ليستنتج منها الخيرات .

وعلى الثانى بأنه لما كانت الطبيعة تعمل لغاية معلومة بتسيير فاعل اسمى ، كان ان ما هو من الطبيعة ينبغى أن يكون أيضاً من الله ،

كمن علته الأولى ، وكذلك ما هو عن قصد ينبغي أن يرد إلى سبب
 أسمى ، غير عقل الإنسان وإرادته . لأن هذين (العقل والإرادة)
 متغيران ناقصان ، وكل متغير ممكن يزول وينبغي رده إلى علة أولى غير
 متحركة وواجبة بذاتها ، كما مر .

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة الثانية : الفصل ٢

في النفس

فى هل النفس جسم

..... للبحث فى طبيعة النفس ينبغى التنبه إلى أن النفس تسمى المبدأ لأول للحياة فى ما هو حى عندنا ، فإننا ندعو حياً ما كان ذا نفس ، وغير حى ما ليس بذى نفس . والحياة تظهر بأجلى ما تظهر فى فعلين . المعرفة والحركة ، وقد جعل الفلاسفة القدماء مبدأ هذين الفعلين جسماً ، لعجزهم عن التسامى فوق الخيال ، قائلين أن الأجسام وحدها هى الأشياء ، وأن ليس جسماً ليس بشئ . وعلى هذا قالوا بأن النفس جسم .

أما فساد هذا الرأى فىمكن بینه من وجوه عدة ، غير أننا نكتفى منها بواحد ، منه يتضح إلتضاحاً أعم وأكمد إن النفس ليست بجسم .

ليست النفس أى مبدأ كان لآى فعل حيوى ؛ وإلا لكنت العين نفساً ، بما هى مبدأ للبصر ، وكذلك قل عن سائر آلات النفس ، بل النفس هى المبدأ الأول للحياة . وإذا جاز أن يكون جسم مبدأ ما للحياة ، كالقلب فى الحيوان ؛ فليس يجوز أن يكون المبدأ الأول للحياة جسماً لأنه من الواضح أن مبدأ الحياة ، أو الحى ، ليس الجسم بما هو جسم ، وإلا لكان كل جسم حياً أو مبدأ حياة . وما يصح فى جسم ما : هو أن يكون حياً ومبدأ حياة ؛ بما هو ، هذا ، الجسم .

إما أن يكون د هذا ، الجسم فعلا . فإنما له ذلك من مبدأ ما يقال له فعله . فالنفس إذن التى هى المبدأ الأول للحياة ، ليست جسماً بل فعلاً للجسم ، كما أن الحرارة ، التى هى مبدأ الحر ليست جسماً بل فعلاً للجسم .

المجموعة اللاهوتية ١ : ٧٥ ، ١

فى هل النفس شىء قائم بذاته

.... والجواب عليه إن ما هو مبدأ للفعل العقلى ، الذى نسميه النفس الإنسانية ، ينبغى أن يكون مبدأ غير جسمى قائم بذاته . وذلك لأن الإنسان قادر على أن يدرك بالعقل طبيعة جميع الأجسام . وما كان قادراً على إدراك بعض الأشياء . ينبغى ألا يكون شىء منها من طبعه ، لأن ما هو فى الطبع من الطبع يمنع إدراك ما سواه ، كما نرى لسان المريض المحرور لا يقدر أن يستحلى شيئاً بل يستمر كل شىء . ولذلك لو كان للمبدأ العقلى من طبعه طبع جسم ما ، لامتنع عليه إدراك جموع الأجسام ، نظراً لأن لكل جسم طبعاً معيناً . من المحال إذن أن يكون المبدأ العقلى جسماً .

ومن المحال كذلك أن يدرك بآلة جسمية ، لأن طبعها المعين يمنع إدراك سائر الأجسام ، كما لو كان للحدقة أو لائناء زجاج لون معين ، فكل سائل تسكبه فيه يبدو على اللون عينه .

فالمبدأ العقلى ، المسمى روحاً أو عقلاً ، له إذن عمل بذاته لا نصيب

للجسم فيه . وليس يستطيع شيء أن يعمل بذاته ، ما لم يكن قائماً بذاته ، لأن العمل إن هو إلا للوجود بالفعل . ومن هنا المبدأ : كل يعمل على ما هو عليه . ولذلك لا نقول أن الحرارة تحرق بل الحار . فيبقى أن النفس الإنسانية ، التي تسمى عقلاً أو روحاً ، هي شيء غير جسمي قائم بذاته .

المرجع عينه : ٢

في هل النفس الإنسانية قابلة للفساد

أما البحث في السادس فهو هكذا :

١ — يظهر أن النفس الإنسانية قابلة للفساد . فالأشياء المتشابهة أصلاً وسيرة تشابه كذلك مصيراً . والحال أن البشر والبهائم يتشابهون في التولد ، فكلهم من تراب . ويتشابهون في السيرة ، فكلهم جميعاً روح واحد وليس للإنسان فضل على البهيمة ، (الجامعة ٢ : ١٩) كما جاء في سفر الجامعة ، ولذلك الإنسان ، ولكن نفس الحيوان قابلة للفساد ، إذن نفس الإنسان أيضاً قابلة للفساد .

٢ — كذلك : كل ما كان من لا شيء ، صائر إلى لا شيء ، لأن النهاية يجب تطابق البداية . ولكنا نحن ، كما قيل في الحكمة (٢ : ٢) « ولدنا من العدم » . وهو صحيح ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس أيضاً . إذن ، وكما استخلص في المرجع عينه ، « سنكون كأننا لم نكن » ، حتى باعتبار النفس .

٣ - كذلك : ما من شيء إلا له فعله الخاص . فعل النفس الخاص ، الذى هو الإدراك بواسطة الخيال ، لا يمكن حدوثه دون الجسد ، لأن النفس لا تدرك بلا خيال . ولكن لا خيال بلا جسد ، كما جاء فى كتاب النفس (١ ، ١ ، ٩) إذن لا يمكن أن تبقى النفس ، بعد ذئور الجسد .

ولكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس ، فى الاسماء الحسنى ٤ ، إن النفوس البشرية قد أوتيت من جودده الله إنها عقلية وذات حياة جوهرية غير قابلة الفناء .

والجواب عليه أن النفس البشرية ، التى نسميها مبدأ عقلياً ، ينبغى أن تكون غير قابلة الفساد ، وذلك لأن الشيء يفسد على ضربين : أحدهما بالذات والآخر بالعرض . فالشيء القائم بذاته من المجلال أن يتولد أو يفسد بالعرض أى بتولد غيره أو فسادة . لأن الشيء إنما يجوز فيه التولد والفساد إذا كان باتولد يوجد وبالفساد يفقد الوجود ، وبالتالي فما كان حاصلاً على الوجود بالذات لا يمكن أن يفسد أو يتولد إلا بالذات . أما ما ليس قائماً بذاته كالعوارض والصور المادية فيقال إنه يتسكون أو يفسد بتولد المركب وفجاده . وقد بينا فيما سبق (ف ٢ ، ٣) إن نفوس البهائم غير قائمة بذاتها وأن ذلك خاص بالنفس الإنسانية وحدها . ومن هنا فنفس البهائم تفسد إذا فسدت أجسادها . أما النفس الإنسانية فلا يمكن أن تفسد إلا إذا فسدت بذاتها .

ولكن هذا مستحيل قطعاً ، لا على النفس عينها بل على كل قائم بذاته مما هو صورة فقط . وذلك لأنه من الواضح أن ما كان ملائماً بالذات لشيء ما يمتنع انفكاكه عنه . والحال أن الوجود ملائم بالذات للصورة لأنها فعل . ولهذا كانت المادة يحصل لها الوجود بالفعل بقبولها الصورة يعرض لها الفساد بانفكاكها عنها . ولكن من المحال أن تنفك الصورة عن ذاتها ، إذن يستحيل على الصورة القائمة بذاتها أن تنقطع عن الوجود .

ولو سلمنا جدلاً بأن النفس مركبة من مادة وصورة . كما ذهب البعض إليه . فمع ذلك ينبغي القول بأنها غير قابلة للفساد . وذلك لأن الفساد لا يعرض إلا حيث يكون تضاد . نظراً إلى أن التوحد والفساد إنما هما بين متضادين ، من الضد إلى ضده . ولذا فلا فساد في الأجرام السماوية لأن مادتها غير خاضعة للتضاد . وكذلك لا قبل للنفس العقلية بالتضاد فالنفس العقلية تقبل ما تقبل بحسب طبيعتها ، ولا تضاد فيما يقبل فيها ، لأن المتضادات عينها تقبل في العقل لا بما هي متضادة بل بما هي معلومة علماً واحداً . إذن يستحيل أن تكون النفس العقلية قابلة للفساد .

ويمكن الاستدلال على ذلك أيضاً من هذا وهو أن كل موجود يشتهي طبعاً أن يبقى على ما يوافقه من الوجود . والشهوة ، في العارف ، على قدر المعرفة فالحس لا يعرف الوجود إلا على نحو وفي آن . ولكن العقل يدرك الوجود على الإطلاق . أياً كان الآن . من هنا أن كل عاقل يشتهي طبعاً أن يبقى على الوجود دائماً . ولكن شهوة الطبع

الطبع لا يسوغ أن تذهب سدى إذن كل جوهر عقلى هو غير قابل
الفساد .

١ — وعليه فالجواب على الأول : أن سليمان أورد ذلك على
لسان الجملة ، كما يتضح من سفر الحكمة ٢ . وما قيل أن البشر والبهائم
تشابه فى التولد ، فهو إنما يصح بالنسب إلى الجسد : لأن جميع
الحيوانات هى على السواء من تراب . ولكنه لا يصح بالنسبة إلى النفس .
لأن نفس البهائم صادرة عن قوة جسمية ، أما النفس الإنسانية فعن
الله . وبياناً لذلك قيل فى سفر التكوين ١ عن البهائم : « لتخرج
الأرض نفساً حية » ، وعن الإنسان أن الله « نفخ فى وجهه نسمة الحياة » ،
ومن ثم قال الجامعة : « يعود التراب إلى الأرض ، حيث كان » ،
ويعود الروح إلى الله الذى وهبه . « فالتشابه فى مجرى الحياة هو من
ناحية الجسد . وإليه أشار الجامعة بقوله : « لها جميعها روح واحد » ،
وسفر الحكمة ٣ بقوله : « النسمة فى آذاننا دخان » ، وليس كذلك أمر
النفس ، لأن الإنسان يدرك والبهائم لا تدرك ، ولذلك فمن الخطأ أن
يقال : « ليس للإنسان فضل على البهيمة ، والموت على الاثنين من ناحية
الجسد لا من ناحية النفس » .

وعلى الثانى : أن قابلية الخلق لا تطاق على الشيء بالنسبة إلى
القوة المنفعلة . بل بالنسبة إلى القوة الفاعلة . فى الخالق القادر على
صنع شيء من لا شيء . ولذلك عندما يقال عن شيء أنه صائر إلى
العدم ، يراد بذلك لا قوة المخلوق على أن يعدم بل بل قوة الخالق

على عدم إفاضة الوجود . إما قابلية الفساد فتقوم بالقوة على عدم الوجود .

وعلى الثالث : إن الإدراك بواسطة الخيال هو عمل خاص بالنفس من حيث ما هي متحدة بالجسد . فإذا فارقت الجسد أدركت على نحو آخر شبيه بإدراك الجواهر المفارقة كما سيتضح فيما بعد .

المجموعة اللاهوتية : ١ : ٧ ، ٦

في الحرية

هل تشهى الارادة شيئاً بالضرورة

أما البحث في الاول فهكذا :

١ — يظهر أن الارادة لا تشهى شيئاً ضرورة . فقد قال أغوستينوس أن الضرورى ليس إرادياً (مدنه الله ، ١٠ ، ٥) . والحال أن كل ما تشهيه الارادة هو إرادى . إذن ما من شيء تشهيه الارادة يشهى ضرورة .

٢ — وأيضاً : أن القوى الناطقة ، على رأى الفيلسوف ، فى ما بعد الطبيعة ٣ ، ٩ ، تنسج للتناقضات . والارادة قوة ناطقة ، لأنها كما جاء فى كتاب النفس ٢ (فى المنطق) . إذن الارادة تنسج للتناقضات وليست بالتالى مقصورة ضرورة على أمر ما .

٣ — وأيضاً : إنما نحن أرباب أفعالنا بإرادتنا ، وما كان بالضرورة لسنا أربابه . إذن لا يمكن أن يكون فعل الارادة بالضرورة .

ولكن يعارض ذلك ما قال أغوستينوس فى كتاب الثالث ١٣ ، ٣ ، من أن السعادة تجمع الجميع على اشتهاها . ولولم يكن ذلك ضرورياً ، وكان يمكننا لخلا منه القليل على الأقل . إذن تشهى الارادة شيئاً بالضرورة .

وعليه نجيب : أن الضرورى يقال على أنحاء عدة . فإستحيل أن لا يكون ضرورى ، ويتأتى ذلك للشيء ، أما عن مبدأ داخلى ، سواء كان مادياً ، كأن نقول : أن كل مركب من متضادات من الضرورة أن ينحل ، أو سورياً . كأن

ثمة سؤل : أن كل مثلث من الضرورة يكون له ثلاث زوايا مسارية لقائمتين ،
وهذه هي الصورة الطبيعية المطلقة . وأما عن مبدأ خارجي ، غايه كان أو فاعلا :
فمن غاية ثان لا يستطيع إمرؤ إدراك أو حسن إدراك غاية ، من نحو ضرورة
الطعام للحياة أو ضرورة الفرس للسفر ، وهذه تسمى ضرورة الغاية وقد تسمى
قائدة ، وعن فاعل كان يكره إمرؤ على فعل ما بحيث يمتنع عليه عكسه لأن
فاعلا أكرهه . وهذه تسمى ضرورة القسر .

فضرورة القسر هذه منافية للإرادة ، لأننا نسمى قسرياً ما خالف الميل
وحركة الإرادة إن هي إلا ميل إلى الشيء ، ولذلك فكما يدعى طبيعياً ما كان
على ميل الطبع ، كذلك يسمى إرادياً ما كان على ميل الإرادة . وكما يستحيل أن
يكون شيء قسرياً وطبيعياً معاً ، كذلك يستحيل أن يكون من كل وجه قسرياً
أو إكراهياً وإرادياً معاً . أما ضرورة الغاية فليست منافية للإرادة . إذا لم يكن
هناك إلا طريق واحدة للبلوغ إلى الغاية ، كأن يلزم عن إرادة قطع البحر ضرورة
إرادته السفينة . وكذلك لا تنافي الإرادة الضرورة الطبيعية ، فكما أن العقل
يتماق ضرورة بالأوليات ، كذلك الإرادة تتماق ضرورة بغايتها القصوى التي
هي السعادة ، لأن الغاية في العمليات كالمبدأ في النظريات ، على حد ما قيل في
الطبيعيات ٢ ، فينبغي إذن أن ما يلائم الشيء طبعاً واستقراً ، يكون أساساً
ومبدأ لكل ما سواه ، لأن الطبع هو الأول في كل شيء ، وكل حركة تصدر عن
غير متحرك .

إذن على الأول فحبيب : بأن كلام أغوستينوس يجب فهمه عن الضروري

ضرورة القسر لأن الضرورة الطبيعية لا تنفى حرية الإرادة ، كما أعترف هو نفسه في الكتاب عينه .

وعلى الثاني بأن الإرادة بمعنى الميل الطبيعي تقابل عقل المبادئ الطبيعية أكثر مما النطق الذى يتسع للتقابلات ، وبهذا المعنى هى قوة عقلية أكثر مما هى قوة ناطقة .

وعلى الثالث بأننا أرباب أعمالنا بمعنى أننا نستطيع اختيار هذا أو ذاك ، ولكن الاختيار لا يقع على الغاية بل على الوسائل المؤدية إلى الغاية ، كما جاء في الخلفيات ٢ ، وبالتالي فليس اشتهاؤ الغاية المقصود مما نحن أربابه .

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة ٧٢ فصل أول

في هل للإنسان اختيار

أما البحث في الأول فهكذا :

١ — يظهر أنه ليس للإنسان إختيار . فمن كان له إختيار يصنع ما يشاء ولكن الإنسان لا يصنع ما يشاء فقد جاء في الرسالة إلى الرومانيين : لست أفعل الخير الذى أريده ، بل الشر الذى أريده ، بل الشر الذى لا أريده إياه أفعل — (روم ٧ : ١٩) — إذن ليس للإنسان إختيار .

٢ — أيضاً : من كان له إختيار ، فله أن يريد وأن لا يريد ، أن يفعل وأن لا يفعل . وليس ذلك للإنسان ، ففي الرسالة إلى الرومانيين (٩ : ١٦)

ليس لمن يريد اى أن يريد ولا لمن يسعى أى أن يسعى . إذن ليس للانسان
اختيار .

٣ — وأيضاً : المختار ما كان علة لذاته ، كما جاء فى ما بعد الطبيعة
(١ : ٢) وعليه فمن حركة آخر ليس مختاراً ، ولكن الإرادة يحركها
الله ، ففى الأمثال (٢١ : ١) قلب الملك فى يد الله ، وحاشا شاء اماله ،
وفى الرسالة إلى فيلبى (٢ : ١٣) هو الذى يفعل فيكم الإرادة والتنفيذ . إذن
ليس للانسان اختيار .

٤ — وأيضاً : من كان له اختيار كان رب أعماله . ولكن الانسان ليس
رب أعماله ، ففى أرميا (١٠ : ٢٣) ليست طريق الإنسان فى يده ، ولا للرجل
أن يسدد خطواته . إذن ليس للانسان اختيار .

٥ — وأيضاً : قال الفيلسوف فى الخلفيات (٣ : ٥) : كل يرى الغاية ،
على ما هو . وما نحن عليه ليس منا بل من الطبع . إذن هو طبع فينا أن نتبع
غاية ما ، لا بالإختيار .

ولكن يعارض ذلك ما جاء فى ابن سيراخ (١٥ : ١٤) من أن الله
صنع الانسان فى البدء وتركه على رأيه ، ومعناه على اختياره .

والجواب عليه أن للإنسان اختيار وإلا لذهب سدى النصائح والعظات
والأوامر والنواهي والثواب والعقاب .

وبيانه فى أن بعض الأشياء تفعل فعلها بلا حكم ، كالحجر الذى يسقط

وكل معدوم الإدراك . وغيرها يفعل فعله بحكم ، ولكن غير إختياري ، كالبهائم . فإن الشاة ، إذا رأت الذئب ، تحكم بوجوب الهرب منه . حكماً طبيعياً لا إختيارياً ، لأنها إنما تحكم بغريزة الطبع لا بالقياس ، والامر عينه قله عن سائر أحكام البهائم . أما الإنسان فإنه يفعل بحكم لأنه يحكم بقوة مدركة في هل يجب الهرب من الامر أو السعى إليه .

وبما أن هذا الحكم . ليس بغريزة الطبع ، في كل مفعول جزئى بل بضرب من القياس المنطقى فهو إذن يفعل بحكم إختياري ، قادر أن يتجه إلى المختلفات ، لأن المنطق ، فى الممكنات ، يجد سبيلاً إلى المتضادات كما يتضح ذلك فى القياسات الجدلية والحجج الخطابية . ولما كانت المفعولات الجزئية من الممكنات . التى لا يقصر فيها حكم المنطق على جهة معينة بل يتجه إلى جهات مختلفة . إقتضى بمقدار ذلك أن يكون للإنسان فيها إختيار . لهذا السبب وهو إنه ناطق .

فعلى الأول نجيب بأن الشهوة الحسية ، كما سبق الكلام ، وإن كانت تخضع للمنطق ، لكنها قد تخالفه ، بأشتاتها ما لا يأمر به العقل . فالخير إذن فى أن لا يفعل الإنسان متى شاء ، أى أن لا يشتهى ما يخالف المنطق ، على حد كما ورد فى تعليق أغوستينوس . على النص المذكور فى كتابه ضد يوليانوس ٣ ، ٢٦ .

وعلى الثانى ، بأن كلام الرسول هذا لا يجب أن يفهم على أن الإنسان لا يريد ولا يسمى باختياره ، بل على أن الإختيار غير كاف لذلك ما لم يحركه الله ويعضده .

وعلى الثالث ، بأن الاختيار هو علة حركته ، لأن الإنسان بالاختيار يحرك ذاته إلى الفعل . ولكن ليس يلزم الاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى ، كما أنه ليس يلزم ليصح أن يكون شيء علة أن يكون العلة الأولى . فأنه هو العلة الأولى . التي تحرك العال الطبيعية والعلل الإرادية ، وكما أنه بتحريك العلل الطبيعية لا تمنع أفعالها من أن تكون طبيعية ، كذلك بتحريكه العلل الإرادية لا يمنع أفعالها من أن تكون إرادية بل بالأحرى يفعل ذلك فيها . لأنه إنما يفعل في كل كل شيء بحسب ميزته .

وعلى الرابع ، بأنه ليست طريق الإنسان في يده ؛ باعتبار تنفيذ المختار ، الذي قد يمتنع عليه شاء أم أبى ، أما الاختيار عينه فهو في يده ، في حال توفر العون الإلهي .

وعلى الخامس ، بأن للإنسان صفتين : أحدهما طبيعية ، والأخرى طارئة . فالطبيعية تنسب إما إلى العقل وإما إلى البدن والقوى المنوطة بالبدن ، فمن حيث أن الإنسان هو هذا من طبعه ، نظراً لجزئته العقلية . فهو يشتهي اشتهاً طبيعياً غايته القسوى أى السمادة . وهذا الاشتهاء طبعى ، لا يخضع لاختيار ، كما مر سابقاً . ومن حيث أن الإنسان ، نظراً للبدن والقوى المنوطة بالبدن ، هو هذا المتكيف بمزاج معلوم واستعداد معلوم ، ناتج فعل العلل الجسمية التي لا تفعل في العقل ، لأن العقل ليس فعل جسم ، فهو يرى الغاية بعين ما ، حسب صفته الجسمية ، لأنه بحسب إشتهاده هذا يميل إلى اختيار شيء أو نبذة . ولكن هذه

الأميال خاضعة لحكم المنطق ، الذى تخضع له الشهوة السفلى ، كما قيل .
ولذا فلا خير فى هذا على الاختيار . والصفات الطارئة فهى من نوع
المسكات والاهواء التى تجعل المرء أميل إلى هذا منه إلى ذاك . لسكن
هذه الأميال خاضعة هى أيضاً لحكم المنطق ، بل إن اكتسابها بفعلنا أو
استمدادنا واستئصالها هو أيضاً خاضع لحكم المنطق . وليس فى كل ذلك
ما ينافى الاختيار .

المجموعة اللاموتية : القسم الاول

مسألة ٨٣ ، فصل أول

ثبت بالمصطلحات

اللغوية الأجنبية

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Aurelius Augustinus	أوريليوس أوغسطين	١١
Algeria	الجزائر	١١
Ambroze	القس أمبروزو (راعى كنيسة ميلان)	١٢
Albertus Magnus	البرت الكبير	٧٥
Averröes	إبن رشد	٨٨/١٠٤
Averroism	الرشدية	٨٩
Anselm	أنسلم	٩١
Avicenna	إبن سينا	١٠٤
Actus purus	عمل محض خالصا	١٢٧
Appetitus sensitivus	القوة الشهوانية (لانيى)	١٣٧
Actiones humanae	الافعال الانسانية	١٤١
Aeterna (Lex)	القانون الأبدى	١٤٢
Blessedness	البركة	٢١
Beatitade	الطوبى (السعادة)	٢٢
Benedictine	الراهب بندكتى	٧٥
	يحيا الإنسان وفقا للعقل	١٤٢
Bonum hominis est secundum rationem esse		
Bonum habet rationem finis	الخير هو طبيعة الهدف	١٤٠
Carthage	قرطاج	١١

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Cicero	شيشرون	١١
Confessiones	الاعترافات	١٣
Christ the Saviour	يسوع المخلص	٢١
Christian philosophy	الفلسفة المسيحية	٢٢
Creative Arts	الفنون الإبداعية	٢٣
Corgoral	الرؤية الحسية الجسدية	٣٨
Cogitantis	الفكر	٣٩
	إنى أؤمن إنه لا يوجد شيء معقول (قول لبيتر توليان)	٨٥
Credo quia absurdum		
Credo ut intelligam	أعتقد إنه بإمكانى أن أفهم	٨٦
	(المعنى الانجليزي للعبارة) (I believe that I may understand)	
Credo quia absurdum	إنى أؤمن إنه ليس هناك ما يعقل	٩٢
Carpus Aristotelicum	الفلسفة الارسطية	١٠٤
Cogntis Sensibilis	المعرفة الحسية	١٠٩
Cogntis intellectualis	المعرفة العقلية	١٠٩
Copleston	كوبلستون (فيلسوف)	١٣٢/١٣٥
Comunitas Universi	الكون العام	١٤٢
Cogito ergo Sum	أنا أفكر إذن أنا موجود	٢٩
De Trinitate	الثالوث المقدس	١٢
De Ciritatote Dei	بجمع الارباب (كتاب)	١٢

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
De Doctrina Chri tiana	العقيدة المسيحية	٢٥
Descartes	ديكارت	٢٩
De trinitate	التثليث	٣٠
De Musica	الموسيقى (كتاب لاوغسطين)	٢٨
Distentis	الامتداد	٦٨
Doctor Angelicus	الطبيب الملائكى	٧٧
Doctor Communis	طبيب العامة	٧٧
Divine illumination	الفيض الإلهى المقدس	٨٦
Dualism	التنائية	٩٠
Degrees of perfection	درجات الكمال	١١٦
Divina (lex)	القانون الإلهى	١٤٢
Ex nihilo	من غير شىء	٦٦
Existentia	الوجود	١١٢
Esse	الكيونة	١١٢
Essentia aut uatura	الماهية أو الطبيعية	١١٢
Eternal	أبدى — سرمدى	١١٦
Etrnal and ucreated	قديم وأبدى	١٠٥
Eus et bonum Convertantur	الكيونة والخير متجانسان	١٣٩

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Ens et verum Convertanture	الكينونة تساوى الوجود المادى	١١٧
Fecisti nos at te	متجهين نحو ذاتك المباركة	٥٦
Faith	الايمان	٨٣/٩١
Form and act	الصورة والعقل	١١٧
Finis ultimus	الغاية القصوى	١٤٠
Gaudium de veritate	فرحة الوصول للحقيقة	٨٧/١٤٠
Hippo	هيبو (مدينة)	١٢
Hortensius	محاوره شيشرون (هورتنسيوس)	١٨
Human Soul	الروح البشرية	٢٠
Humans (lex)	القانون البشرى	٢٩
Incarnation of Jesus Ghrist	فكرة تجسد يسوع المسيح	٢٠
Intellectual concpteion	التصور العقلاى	٨٤
Intellectual understanding	الفهم العقلاى	٨٦
Inquantum est ens	موجود بالفعل	١١١/١١٤
Ipsum esse est quo substantia denominatur	إن فعل الكينونة نفسه هو الذى تتحدد المادة بواسطته لتصبح شيئاً فعلياً	١١٣

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
<i>Individual Persons</i>	الأفراد	١٤٢
<i>Imperishable</i>	قابل للكون والفساد	١١٦
<i>Ibsum esse Subsistens</i>	واجب الوجود بذاته	١١٦
<i>Jadgment</i>	الحكم	٢٣
	جون دنز سكوت (فيلسوف وناقد إنجليزي)	١٤٩
<i>John Duns Scotas</i>		
<i>Kant</i>	كانط	٤٥
<i>Knowledge of God</i>	معرفة الله	٩٠
<i>Language</i>	اللغة	٢٣
<i>Isiah</i>	إشعيا	٢٥
<i>Lormal</i>	المعرفة الجوهرية	٤٥
<i>Latin Averroism</i>	الرشدية اللاتينية	٨٩
<i>Monica</i>	مونیکا (والدته أوغسطين)	١٢
<i>Memory</i>	الذاكرة	٢٣
<i>Memoria</i>	العقل ٥١/٥٠/٣١	
<i>Monte Casino</i>	مونت كاسينو	٧٥
<i>Martin Lather</i>	مارتن لوتر	٧٨
<i>Metaphysics</i>	ميتافيزيقا	٧٨
<i>Middle ages</i>	العصور الوسطى	٨٣

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Moral actus	الأفعال الأخلاقية	١٤١
Neo - Platonic	الأفلاطونية المحدثة	١٢
Non Latere Animam Guod Patitur Corpus	إن ورأية العقل بخبرات الجسد تمكنه من إحتواء الاحساس	٢٦
New Testaments	العهد الجديد	٥٥
Natural Light	النور الطبيعي	٨٧
Nominalist	الاسمية	٩٩
Naturalis (lex)	القانون الطبيعي	١٤٣
	إن لم تؤمن فلن تعرف (ليشيا)	٢٥
Nisi credideritis non intelligetis		
Observation	الملاحظة	٢٣
Ordered Social Life	الحياة الاجتماعية المنظمة	٢٣
Opinion	الظن - الرأى	٩١
Object of Knowledge	موضوع المعرفة	٩٠
Philosophia	الفلسفة (يونانية قديمة)	١٧
Prima Sacie	المعرفة الأولى	٣٠
Periori	المعرفة القبلية	٤٥
Potentia temeraria	القدرة التمسفية	٦٨

الكلية أو المصطلح	المعنى	صفحة
Potentia Vertute	القدرة الحكيمة	٦٩
Psycho Social events	أحداث سيكولوجية اجتماعية	٧٨
Protestant	البروتستانت	٨٣
Per ea quae facta sunt	العالم الأرضي	٩١/٩٤
Pure matter	المادة البحتة	١١٦
Pure Potency	القوة البحتة	١١٦
Plenitudo essendi	الكمال المطلق للكينونة	١٤١
	لأن الله لا جسماني فهو عالم وعلمه مطلق	١٢٨
Quod in Deo Perfectissime est scientia		
Rhetorica	الخطابة	١١
Reason	العقل	٨٤
Relations Functional	العلاقات الوظيفية	٩٠
Sapientia	الحكمة	١٨
Sight	الرؤية	٣٨
Spiritual	الرؤية المعنوية	٣٨
Substance	الجسم - وهو	٣٩
Sentientis	الشعور	٣٩
St. Thomas Aquinas	القديس توما الاكوييني	٧٥

الكلمة أو المصطلح	المف	صفحة
	الخلاصة ضد الوثنيين (من مؤلفات توما)	٧٦
Summa Contra Gentiles		
Summa theologiae	الخلاصة اللاهوتية	٧٦
Synthesis	مركب	٨٩
Scientific knowledge	المعرفة العلمية	٩١
Sensation	قوة الاحساس	١٣٧
Sensuality	القوة الشهوانية	١٣٧
State	الدولة	١٤٢
Thagaste	تاجيست (اسم مقاطعة)	١١
Thought	قوة التفكير	٢٣
The World of Ideas	عالم الافكار	٨٣
Theology	اللاهوت — العقيدة	٨٤
Tertullian	تيرتوليان	٨٥
Tabula rasa in qua nihil est Scriptum	عبارة لانيينية تقول إن عقل الطفل أشبه بصفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء أبدا	١١٠
Ut beatus sit	السعادة	١٩
Univers	الكون	٧٨
Unmoved mover	المحرك غير المتحرك	١٠٥
Valerius	فاليريوس (أسقف مدينة هيبو)	١٢

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Varro	فارو	١٩
Visu mentis	الرؤية العقلية	٥٠
Visu beatifica	التمتع بسعادة رؤية الله بعد الممات	٩١
Virtus	الفضيلة	١١٣
Velition or the power of will	قوة الارادة	١٣٧
Vim Coactivam	قوة دفع هائلة	١٤٣
William of Ockham	وليم الاوكان (فيلسوف وناقده انجليزى)	١٤٩/١٩٩
Wittgenstein	فيتجنشتين (فيلسوف)	١١٨

فهرست الموضوعات

تقديم ٥

الباب الأول

القديس أوغسطين

الفصل الأول

موجز حياته ومؤلفاته ٩

الفصل الثاني

صلة أوغسطين بالفلسفة ١٥

الفصل الثالث

المعرفة الإنسانية ٢٧

الفصل الرابع

الوعي والتصور ٣٣

الفصل الخامس

العقل والحقيقة ٤١

الفصل السادس

الإرادة والأفعال الإنسانية ٥٣

الفصل السابع

الله والعالم ٦٣

البَابُ الثَّانِي

الفديس تو ما الاكويني

الفصل الاول

حياته ومؤلفاته ٧٣

الفصل الثاني

النقل والعقل أو الدين والفلسفة طريقا للمعرفة . . . ٨١

الفصل الثالث

الصلة بين الاكويني وأرسطوطاليس ١٠١

الفصل الرابع

طبيعة المعرفة البشرية ١٠٧

الفصل الخامس

الله ١٢١

الفصل السادس

الإنسان والأخلاق ١٣٣

الفصل السابع

خاتمة ١٤٧

صفحة

نماذج من نصوص توما الاكويني

نصوص من الخلاصة اللاهوتية

[illegible]